1

شرح محصل الامام الرازي لابي اسحق قطب الدين المصري بخط العلامة نجم الدين الكاتبي القزويني رحمهم الله تعالى بمنه

القطب المصري قطب الدين ابو اسحاق ابراهيم بن علي بن محمد السلمي اصله من المغرب ثم انتقل الى مصر واقام بها مدة ثم سافر الى العجم واخذ عن الامام فخر الدين وكان من اشهر تلامذته عالما بالمعقولات وصنف كتبا كثيرة في الطب والحكمة منها شرح كليات القانون قتله التتار بنيسابور لما استولوا عليها وقتلوا اهلها سنة ثماني عشرة وستمائة. من حسن المحاضرة للسيوطي

شرح

بسم الله الرحمن الرحيم، رب تفضل بتمم وعنايتك لنا عم

الحمد لله الذي لا ند له الفرد الذي لا ضد له الصمد الذي لا منازع له القاهر الذي لا مانع له الازلي الذي لا اول
لوجوده الابدي الذي لا اخر لدوامه [illegible] هو الواحد الذي لا تحوم حول حريمه الامكان القيوم الذي لا حاجة
له في دوام وجوده الى الزمان والمكان جبار الارض والسموات جاعل الكائنات والحادثات المتفرد
بالعز والجبروت المتوحد بالملك والملكوت ذي الفضل والجلال والبها والجمال والعلى والكمال
غاية كمال معرفة العارفين الاعتراف بالعجز عن معرفته ومنتهى سمو الانبيا الاقرار بالقصور عن كمال وصفه
ونعته واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نرجو بها الفوز بالجنان والنجاة من النيران
والصلوة على رسوله المبعوث من ال عدنان وعلى اله واصحابه اجمعين اما بعد فان كتاب
المحصل اشتمل على عويصات جمة لعدماء المتكلمين واحاط بجوامع كلام الحكماء المتقدمين والمتاخرين
مسائل اعرض اصحابنا عن [illegible] وهو الامام العالم الاكمل الامجد فخر الملة والدين
ركن الاسلام والمسلمين دام الله الكرامة و[illegible] علمه العامة ان اشرح مسائله في ايضاح معضلاته
فاجبته الى ما التمس لوجوه الاول اني رايت اهلا لما سال وانه [illegible] على حث الحكماء
والثاني نهاية [illegible] العاية [illegible] عدي من الايادي السالفة والانعامات الوافية
والثالث ما ورد من الوعد والترغيب والوعيد في منع اهل العلم واستخرت الله تعالى
وشرعت [illegible] طلبا للثواب [illegible] وسالته ان يهديني سواء السبيل وان يحميني
طرق الاباطيل انه ولي كل خير والضمين متن اعلم ان علم الكلام مترتب على اركان اربعة
فان قيل لم سمي هذا النوع من العلم بالكلام مع ان كل علم لا يخلو من الكلام و[illegible] ما حقيقة
الركن وما الفرق بين الركن والشرط قلت اما المطلوب الاول فالجواب عنه من وجوه
الاول ان العادة جارية بتسمية البحث في دلايل وجود الصانع ووحدته وصفاته
وافعاله ونعته الاسماء [illegible] الدالة على صدق [illegible] الكلام عن الله وعن صفاته فسمي هذا العلم
بالكلام لهذا المعنى والثاني ان المتكلمين [illegible] العقلية والادلة البرهانية [illegible] اذا سالوا
عن مسائل تتعلق بالله وصفاته وافعاله قالوا [illegible] الكلام في هذا العلم واشتهر استعمال هذا له
فصار كالعلم له والثالث ان هذا العلم اشرف العلوم لوجوه الاول ان الغرض المطلوب
من هذا العلم معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية افعاله وشرف العلم بشرف
المعلوم ولما كان الله تعالى اشرف المعلومات كان هذا النوع اشرف العلوم الثاني ان الادلة المستعملة

في هذا العلم قطعية واما الادلة المستعملة في غيره من العلوم فلا [illegible] بل ظنية فكان هذا العلم
اشرف والثالث وهو ان السعادة الاخروية لا يمكن تحصيلها الا بالايمان بالله ورسوله واليوم
الاخر وذلك لا يمكن تحصيله على الوجه الا بهذا النوع من العلم وايضا فالفقه والتفسير واصول
الفقه يحتاج الى هذا النوع من العلم فانه ما لم يثبت ان له [illegible] عالما قادرا كيف يمكن الشروع
في الفقه والتفسير واما هذا النوع من العلم فلا يحتاج الى شيء منها وهذا يدل على شرفه عليها اذا عرف
هذا فنقول اذا اراد الانسان ان يكون جامعا للفضايل [illegible] لا يحتاج الى ان يقلد غيره في علم ما
من علومه فلا بد له اولا من الشروع في هذا النوع من العلم ثم بعد ذلك يخوض فيما وراءه من العلوم فاولى ما يتعلم
الانسان به اولا [illegible] هذا التقرير في علم الكلام واذا كان كذلك سمي متكلما بالتقرير والابطال والقبول
والرد فلهذا المعنى سمي هذا النوع من العلم بالكلام والرابع هو ان النطق هو الفصل الذي تميز به الا
نسان عن [illegible] الحيوانات وهذه القوة تظهر كمالها بالوقوف على الغوامض واستخراج الدقائق فكلما كان
الانسان اغوص على استنباط المعاني الخفية كانت هذه القوة فيه اكمل واقوى ولا شك ان هذا
النوع من العلم ادق واغمض من غيره من العلوم فكان الكامل فيه اكمل الناس عقلا واوفرهم فسمي هذا النوع
بالكلام لظهور القوة النطقية بسببه والخامس هو ان الانسان اذا خاض في معرفة الله و
صفاته وحصل له الترقي [illegible] والتنزل من المشكلات واستنباط المعاني صار له انسة
بكل العلوم [illegible] على استخراج [illegible] عن استخراج ما هو اوضح منه فصار صاحبه متكلما
في كل العلوم فلهذا المعنى سمي هذا النوع من العلم بالكلام السادس ان احصل لعباد الله الاكرمين
وخواص احبابه المتقين معرفة الله تعالى وكمال [illegible] احاط علما بصفاته وافعاله طالت السنتهم
وتكلموا عن الله تعالى بما شاهدوا من عجايب صنعه ولطايف بدايعه وحكمه في خلقه وقد قيل
من عرف الله طال لسانه [illegible] شرف العلم بالكلام [illegible] من عرف الله كل لسانه فهذا في مقام الفر
وهو مقام التحير في بوادي الجلال [illegible] الجلال والكمال واما المطلب الثاني
فاعلم ان الركن والشرط [illegible] كان [illegible] ولا شك [illegible] ولان كل واحد
منهما يتوقف عليه ذلك الشي المشروط [illegible] افتراقهما فلان الشرط لا يكون جزءا من المشروط واما
الركن فانه جزء منه [illegible] اذا علمت هذا فاعلم ان [illegible] ان الركن جزء ولما كان
البسيط لا جزء له استحال ان يكون له ركن واما [illegible] المركب والبسيط فعلى هذا الشرط
اعم وجودا من الركن متن الركن الاول في [illegible] وهي ثلث المقدمة الاولى في العلوم

هذا صح

هذا النوع صح

الاولية **التقسيم** اعلم ان المعنى في اصطلاح الحكماء عبارة عن القضية التي جعلت جزء القياس
مثل قولنا العالم متغير وكل متغير ممكن فيحصل ان العالم ممكن فقولنا العالم متغير مقدمة لانها
جزء من هذا القياس وكذلك كل متغير ممكن مقدمة فعلى هذا اذا قيل ما الفرق بين القضية والمقدمة
عند الحكماء فقل القضية اعم من المقدمة لان المقدمة عبارة عن جزء القياس واما القضية فتطلق
على التصديق سواء كان جزء القياس او لم يكن هذا اصطلاح الحكماء اما المتكلمون فاعلم ان المقدمة
عندهم عبارة عما يتوقف عليه حصول علم آخر او يحتاج من توجه اليها فالمقدمة عند المتكلمين
اعم منها عند الحكماء **البحث** الثاني اعلم ان العلوم الاولية عبارة عن علوم لا تفتقر في حصولها
الى علوم اخر بنفسها وهو اصطلاح اصح في التصديقات لا مطلقا فان كل تصديق لا بد وان يكون مركبا
من التصورات والجزء سابق على الكل فيكون العلوم التصورية سابقة على العلوم التصديقية كيف كان
وان لا بد من نقله الى امر آخر وهو ان لا يكون مسبوقا بتصورات اخر واما العلوم الثانية فهي
متن العلوم التي تفتقر الى علوم اخر سابقة عليها لتحصل بها علما يحصل منها وهي العلوم النظرية
مولدة اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعبرها من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالاثبات وهو التصور
او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق **التفسير** ههنا مباحث البحث الاول
في التصورات اعلم ان بعض الناس ربما عرف التصور بكونه حدا وهو عندي باطل لان العلم الضروري
انما يدرك امرا او الشعور بامر ولا العلم بالتصور يحصل كذلك القدر من الشعور واذا كان العلم به ضروريا
لا يمكن تعريفه والصحابة [illegible] عرفوا التصديق وهو ان يكون الحرف [illegible] معلوما لنا او لا فعلى هذا المثل
التصور فعلمنا مثلا ان كان معلوما فهو محال في **البحث** الثالث في نقل ما قيل في تعريفه
قال بعضهم التصور هو ادراك الحقيقة من غير ان يحكم عليها بحكم فان قيل كلامكم مناقض
لان قولكم من غير ان يحكم عليها بحكم حكم عليها بعدم الحكم الجواب عنه ان نقول قولنا من غير
حكم ما ذكرناه للتفهيم واما ذكرناه التعريف وتفصيل العبارة عن الحكم وثمرته ادراك الحقيقة مع
السكوت عن ذلك الحركات فلا يكون الا بهاما بالقطع واحد في المطلوب وقيل التصور
عبارة عن حصول الذهن بالحقيقة وقيل هو عبارة عن ادراك ماهيته وقيل هو عبارة
عن فهم المسمى والكل راجع الى ما قلناه **البحث الثالث** في التصديقات وهو ايضا عندي
غير معرف لان كل عاقل يعلم وجوده انه ليس على حالة واحدة والتصديق ليس الا هذا
المعنى واذا كان يعلمها بالضرورة استحال تعريفه وربما تعذر عن المعرفين فيقال القضاء الحكم

شرح للفظ التصور والتصديق اما ان يكون مطلوبهم التعريف الحقيقي او الرسمي فلا لما يقصدهم
ان يأتوا بلفظ اوضح من التصور والتصديق وهذا وجه الصحيح ولا مشاحة معهم في شرح الالفاظ
اذا عرفت هذا فنقول التصديق حكمنا على شيء بوجوده او بعدمه او بوجود شيء آخر
له او بعدمه عنه واعلم انه فرق بين الحكم بالعدم وبين عدم الحكم فان الحكم بالعدم حكم
واما الحكم فلا اعادة حكم **البحث الرابع** اعلم انه فرق بين التصور والتصديق وذلك ان
التصور جزء التصديق فانه جزء العلم ان العالم ما هو وان الحادث ما هو استحال منه ان يحكم بان
العالم حادث ام لا فاذا كان التصور جزء التصديق كان الفرق بينهما معلوما بالضرورة لان الفرق
بين الكل والجزء معلوم بالبديهة **البحث الخامس** ان قيل ما انواع العلوم قلنا العلم
حصر في نوعان التصور والتصديق لانا اذا ادركنا شيئا فاما ان نحكم عليها بحكم
او لا نحكم فان حكم عليها بحكم فهو التصديق والا فهو التصور وهذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات
فلا يتصور زائدا عليها واعلم ان انواع الحكم اربعة الاول ان نحكم على الشيء بالوجود
والثاني ان نحكم عليه بالعدم والثالث ان نحكم عليه بوجود صفة له والرابع ان نحكم عليه بعدم
صفة له **البحث السادس** اعلم ان بعض الحكماء وجدت هي لا من حيث انه يحكم عليها النفي
والاثبات تسميه قوم بالتصور وبعضهم تسميه معرفة واما اذا ادركنا الحقيقة من حيث انها محكومة
عليها فقوم يسمون ذلك المجموع تصديقا تسمية له باحد اجزائه وقوم آخرون يسمون ذلك علما فهذا
ما يتعلق بهذا الموضع من المباحث **متن** العلوم في التصورات وعندي ان شيئا منها غير
مكتسب لوجهين الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحال طلبه لان ما لا يشعر به
لا يصير النفس طالبة له وان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال **التفسير**
اعلم ان جمهور الحكماء والمتكلمين قالوا المعارف والعلوم والتصورات والتصديقات لا تخلو عن اقسام
ثلاثة اما ان يكون كل واحد من آحاد القسمين غنيا عن الاكتساب او محتاجا الى الاكتساب او يكون كل واحد
من القسمين منقسما الى قسمين يكون احد قسميه غنيا عن الاكتساب والآخر محتاجا اليه والاول باطل لان
معرفة حقيقة الملك والجن والروح وعلمنا بحدوث العالم ووحدة الصانع غير غني عن الاكتساب
والثاني ايضا باطل والا لزم الدور او التسلسل فتعين القسم الثالث وهو ان يكون المعارف غنيا عن الاكتساب
في التصديق لا في التصور هذا مذهب جمهور الحكماء والمتكلمين وذهب بعضهم الى ان بعض اكتساب التصور
محال وهو اختيار الامام الاستاذ رحمه الله وهو قوله ان شيئا منها غير مكتسب ان معنى التصور غير مكتسب

لعقل صح

لا انه اراد به ان سابقها غير مكتسب فان ذلك متفق عليه من الكل واعلم انه ربما انتسب الى اوهام العامة
ومن يخوض في العلوم من غير ان يحقق فيها مع استنباط مشهور سهل له الكل كما هو عادة كثير ممن يتصدى للافادة
سلوا هذا الفقه ان الامام يرى ان التصورات كلها فطرية بديهية وهو جهل وجناية بل الامام يقول ما كان
حاصلا منها لا يكون مكتسبا بل اما ان يكون حاصلا بالضرورة او بخلق الله تعالى ذلك في النفس ابتداء وما لا يكون
حاصلا باحد هذين الطريقين لا يكون معلوما اصلا اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان التصورات غير
مكتسبة وذلك ان المطلوب لا يخلو اما ان يكون مشعورا به او لا يكون فان كان مشعورا به كان التصور حاصلا به
لا بالاعتبار التصور سوى ذلك الشعور الحاصل للنفس واذا كان التصور حاصلا استحال طلبه لان تحصيل الحاصل
محال واما ان لم يكن مشعورا به استحال ان يكون مقصودا اذ الغفلة عن الشيء مع طلبه محال بالضرورة وما يستحيل الغفا
طلبه على هذا التقدير واذا كان الواقع لا يخلو عن احد هذين التقديرين واستحال طلبه مع كل واحد منهما
استحال طلبه في الواقع وهو المراد ولقائل ان يقول لم لا يجوز انه اذا كان مشعورا به لا يمكن طلبه
وظاهر انه لا يمتنع لان من الجائز ان يحصل له علم بوجود ذات ثم يطلب ما حقيقة تلك الذات وما ماهيتها
ومثاله ان الانسان اذا علم ان له معجونا مركبا من بسائط علم وجود ذلك المعالج وسوى ذلك المجموع
فلا يعلم انه في هذه الحالة لا يعلم ما بسائط ذلك المعالج والمعجون وما حقيقته وهل الحالة تكون الى
الكشف عن حقيقته وهذا امر يعم لكل عاقل مكتسب يجيء الكثير من الحقائق والمعارف
فان قلت الانسان اذا شاهد المعالج والمركب والبسائط فقد تصورها سابقا فلا
فالمطلوب اما ان يكون المشعور به او غيره فان كان الاول كان طلبه تحصيلا للحاصل وانه محال وان كان الثاني
فذلك الغير اما ان يكون مشعورا به او لم يكن فيعود الكلام قلت اذا ادرك المعالج يحصل علم
انه ذات ما وحقيقة ما واما حقيقة الذات التي هي عليها من المتصل والمتصف فغير معلوم له
واذا كان كذلك فنقول لم لا يجوز انه اذا لم يكن مشعورا به على الحقيقة وكان معلوما بشيء ومعلوم منه انه
ذات ما الحكم بطلبه لانه يهدى او دليل يوهم بها الا يجوز فنقول لم لا يعلم انه اذا شاهد مثلا
دابا ما وجوز ان يكون تلك الذات على تشكله من انواع الحقائق وان يكون مخالفا لما عهد من الحقائق
لا يكون طالبا لتصور كنه تلك الذات لا بد بهداية او دليل واذا جوزنا هذه المطالبة على هذا النحو
مجتهد نصون الكلام لا نقول على اصل الدليل ما ذكره الامام مشكل بالتصديق وذلك
ان نقول التصديق اما ان يكون معلوما او لا يكون معلوما فان كان معلوما استحال طلبه لان
معلوما استحال الا انا نقول التصديق غير معلوم اما قوله المجهول يستحيل طلبه

٤

4

لا نسلم ونفرق بين الاول والثاني وذلك لانه في الاول انه ان لم يكن مشعورا به كان مغفولا عنه والغفلة
عن الشيء مع طلبه محال اما ها هنا التصديق غير معلوم الشيء ولا يلزم منه ان لا يكون معلوم التصور
فزال السؤال **متن** قال الامام الاستاذ رحمه الله الثاني ان تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها
او بما يكون داخلا فيها او بما يكون خارجا عنها او بما تركب من الامرين **التفسير** اعلم ان القسمة
غير منحصرة وذلك انه يقال او بما تركب من النفس والخارج او بما تركب من النفس والداخل او بما تركب من
الداخل والخارج الى غير ذلك لانا نقول اما القسم على ما تركب من الداخل والخارج لانه هو
المسمى بالتعريف الرسمي وهو ليس للبعض عند قوم فيعرض لا بطاله واما ما تركب من النفس والخارج او من
النفس والداخل او من النفس والداخل والخارج فلم يقل به احد فلهذا اعرض عن هذه الاقسام لانا نقول هذا لا يتو
فكان من حقه ان لا يذكر تعريف الشيء بنفسه فان احدا من العقلاء لم يقل به ولما ذكر من جملة الاقسام
علم ان الغرض ما كان ما ذكرتم ويمكن ان يقال لا نسلم ان تعريف الشيء لم يقل به احد من العقلاء هذا
لان المتكلمين ذهبوا الى انه لا معنى للحد الا تبديل اللفظ بلفظ اوضح والاول حق فالوا الحد هو
المحدود على ما سنبين **متن** قال الامام الاستاذ اما تعريفها بنفسها فمحال لان المعرف معلوم
قبل المعرف فلو عرف الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال **التفسير**
فان قيل لم قلتم ان المعرف لا بد وان يكون معلوما قبل المعرف قلنا فيه طريقان الاول
دعوى الضرورة فان كل عاقل يعلم ان احاطة العلم بالدليل قبل العلم بالمدلول والحد من جملة
الدليل بالنسبة الى التصور واكتسابه فكما ان الدليل معلوم قبل المدلول في اكتساب التصديق فكذلك
الحد قبل التصور في حصوله والطريق الثاني وهو ان العلم بالحد علة للعلم بالمحدود والعلة
متقدمة على المعلول ويلزم من هذا ان يكون العلم بالمعرف متقدما على العلم بالمعرف وهو المطلوب ذاتا
العلم بالشيء مطابق لذلك الشيء ولما كان اجزاء الماهية سابقة على وجود الماهية في الخارج لزم ان يكون
تصور اجزائها سابقا على تصورها وهو المطلوب واعلم ان مذهب المتكلمين كما سبقت الاشارة اليه
جواز تعريف الشيء بنفسه ولكن لا نطيل فليلزم كل تفصيله بموضع من مواضع الكلام والدقائق فنقول اذا عرفت
الشيء بنفسه فاما ان يتحد اللفظ والمعنى او يختلف اللفظ ويتحد المعنى واما القسم الثالث والرابع فمحال لان
اذا عرفت هذا فنقول تعريف الشيء بنفسه على وجه يتحد اللفظ والمعنى مثل ان يقال ما الانسان
فيقال هو الانسان فهو باطل باتفاق العقلاء واما تعريف الشيء بنفسه على وجه يختلف اللفظ فلا كلام
اما ان يكون اللفظ المذكور في حده اوضح من الاول او لا يكون فان لم يكن كان باطلا باتفاق العقلاء واما

بنفسه صح

معلوم صح

او كان وهو ان يكون اللفظ المذكور حدا او صح جوابا في السؤال عنه فهذا اختيار عند المتكلمين وحكاية
مذهبهم على ما اقوله قال الامام الاستاذ الحدود هي قول الحاكي وهو ان يكون للشيء معنى له عبارة
في الاصل لا تكشف تلك العبارة للسامع ذلك المعنى فيعبر عنه بعبارة اوضح من الاولى فيظهر ذلك المعنى
بتلك العبارة لكل من سمعها ويكون المفهوم والمعلوم من العبارتين مفهوما واحدا قال ولا يكون
حد الشيء حدا الا اذا جرى في الحد اربع عبارات اثنان من الطرد واثنان من العكس ومثاله ما يقول
حقيقة الشيء وحقيقة الشيء هو الوجود فكل موجود شيء وكل شيء موجود وما ليس بشيء فليس بموجود
وما ليس بموجود فليس بشيء هذا حكاية مذهب المتكلمين اما الحكماء فقد اتفقوا على ان تعريف الشيء
بنفسه محال وعنوا به التعريف الحقيقي اعني المفيد لتصور ماهية الشيء وحقيقته واما المؤلف
اللفظ باللفظ فذلك من قبيل تعريف الالفاظ او تعليم اللغات وذلك لا يفيد العلم بالماهيات فالواقع
اذا جاء لو العريف الماهيات المعرف بدلالة المطابقة لا يمكن ذلك الا على الوجه الذي ذكره المتكلمون
اما اطلاق القول بانه لا معنى للحد الا ذلك فهو باطل **متن** قال الامام الاستاذ اما تعريفها بالامور
الداخلة فيها فمحال ايضا لان تعريفها اما ان يكون بمجموع تلك الامور وهو باطل لانها نفس ذلك
المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال **التفسير** اعلم ان ههنا
احتمالات اولها ان يقال تعريفها بمجموع اجزائها من حيث هي مجموع او يقال تكونها المجموع
[illegible] او يقال تعريفها بكل واحد من تلك الاجزاء او يقال تعريفها بمجموع الاجزاء لا من حيث هي مجموع بل
من حيث ذكر كل واحد من تلك الاجزاء على التفصيل على معنى ان العلم بالمحدود يحصل عقيب ذكر
جميع الاجزاء على سبيل التفصيل اذا عرفت هذا فنقول اما الاول والثاني فلا شك في
بطلانهما واما الثالث فهذا الوجه ليس بباطل لانه فقد هذا ابطاله ونقول لم قلتم ان تعريف
الشيء بجميع اجزائه على ما فسرناه محال [illegible] فهذا [illegible] دليل **متن** قال الامام
او ببعض اجزائها وهو محال لان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف اجزائها
فلو كان جزء الماهية معرفا لها لكان ذلك الجزء معرفا لجميع اجزاء الماهية فيكون ذلك الجزء معرفا
لنفسه وهو محال ولسائر الاجزاء وذلك يقتضي كون الشيء معرفا لما يكون خارجا عنه وذلك هو
القسم الثالث وهو محال **التفسير** قوله تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة
تعريف اجزائها الى اخره احترز به عن ماهية البسيطة فانه لا يمكن تعريفها بواسطة تعريف اجزائها
اذ البسيط لا جزء له واما قوله لا يمكن ذلك الا بواسطة تعريف اجزائها ولقائل ان [illegible]

ان يكون ذلك الجزء المعرف معلوما بالجزئية ويكون بقية الاجزاء غير معلومة فيكون هو الجزء المعلوم
معرفا للحقيقة المركبة بواسطة تعريفه الاجزاء وحينئذ لا يلزم منه ان يكون ذلك تعريفا للشيء
بنفسه الا ان يكون ذلك تعريف الشيء بامر خارج عنه وهو باطل لانا نتكلم بتقدير التعريف بالامور الداخلة
فيه فلم لا يجوز ان يعرف الشيء على تقدير ثبوته قال اما المعرف الماهية المركبة بالجزء المعلوم بواسطة
تعريف الاجزاء الخارجة عنه فلا يكون ذلك تعريفا للماهية المركبة بالامر الخارجي على تقدير تعريفها بالامر
الداخل فيه بل يكون ذلك تعريفا للاجزاء بالامر الخارجي ونحن لا نتكلم على تقدير تعريفها بالامر الداخل
فلم لا يجوز ان يعرف الشيء على تقدير ثبوته الجواب عنه ان نقول نحن لا نتكلم في تعريف ماهية بعينه
بل نتكلم في مسمى التعريف واذا كان كذلك يلزم ما ذكرناه واما قوله لان الماهية المختلفة يجوز
اشتراكها في لازم واحد فهذا ظاهر لان الانسان والفرس يشتركان في الحيوانية والنمو وكذلك
السواد والبياض يشتركان في كون كل واحد منهما مخالفا للاخر ومضادا له واما قوله الوصف الخارجي
لا يفيد تعريف الماهية الموصوفة الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هو الموصوف به دون كل
ما عداه واعلم انه يشترط في تعريف الشيء بوصف خارج عنه ان يكون ذلك الوصف مساويا له
والامر كذلك لانه لو لم يكن كذلك لا يكون التعريف به مفيدا للتمييز عن غيره المشارك له في الصفة
فما دونها فانا لو قلنا في حد الانسان انه الماشي والناطق لا يفيد تمييز الانسان عن الكلب والحمار
والشرط الثاني من الشرائط المعتبرة في التعريف بالامر الخارجي عنه ان يكون العلم حاصلا بانتفاء
ذلك الخارج عن غيره من الماهيات والامر كذلك لانا لو لم نعلم ان الوصف الذي وقع التعريف به لو كان ثابتا
له ولغيره من الماهيات لا يفيد التمييز فانا اذا قلنا في حد الانسان انه ماش لا
يفيد التمييز عن غيره من الحيوانات الماشية [illegible] واما قوله لكن العلم بهذا موقوف على تصور ذلك
الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال اما الاول فلانه يلزم الدور واما الثاني فلانه يقتضي
تصور جميع الماهيات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل **التفسير** لما كان تعريف
الماهية بالامر الخارجي موقوفا على العلم باتصاف تلك الماهية بذلك الوصف الخارجي لكن العلم
باتصاف تلك الماهية بذلك الوصف الخارجي موقوف على العلم بتلك الماهية فلو استفيد العلم بها
من ذلك الوصف لزم الدور واما الثاني فهو انه كان من شرط تعريف الماهية بالوصف الخارجي
العلم بانتفاء ذلك الوصف عن غيرها من الماهيات المختلفة ولما كانت الماهيات لا نهاية لها لزم ان
يكون [illegible] موقوفا على العلم بجميع الماهيات المختلفة التي لا نهاية لها وذلك محال ولقائل

ان نقول على الاول من شرط تعريف الشيء بالامر الخارج عنه كون ذلك الوصف بيانا له واما العلم بكونه
بيانا له فليس بشرط فلم قلتم انه ليس كذلك لا يقال اذا جوزنا ان لا يكون الوصف بيانا له لا يفيد العلم
بالتمييز عنه فاذا امر شرط هذا النوع من تعريف العلم بثبوت الوصف للموصوف وعلمنا الاتحاد لا يفيد
هذا تعريف الماهية بنفسه واما القسمة فلا نكن تعريف الماهية لغيره فيقول [illegible] حيث وجدنا مثلا وصف
العاقل فذلك الموصوف به هو الانسان وان كان الامر بمثابته فهو تعريف صحيح والا فهو باطل واما على
الثاني فنقول لم قلتم ان الموقوف يفتقر الى العلم باسماء الوصف جميع الماهيات المختلفة على سبيل التفصيل واما
اللازم من ان يكون العلم باسمائها بجملتها [illegible] على اسماء غير [illegible] واما العلم بالماهيات المختلفة
على سبيل التفصيل فلم قلتم انه ليس كذلك [illegible] الدليل ثم ما ذكرتم نعرض [illegible] وان يكون قد جاز البرهان
وذلك ان عادة العقلاء جارية بتعريف الاشياء بالامارات والنعوت والصفات والعلامات ولنذكر منها
مثالا او مثالا فنقول لا شك ان العقلاء يستدلون بعلامة على الاثار في البراري ويعرفون جوابها
حسا او حدسا [illegible] التعديل [illegible] بذلك على وجود الاثار والمياه ثم ما ذكرتم من السنه جارية فيه
ولذلك يعرفون الانواء بالعلامات ثم ان ما ذكرتم منطرد فيه واجاب الاستاذ الامام فقال
نحن لا ننكر ان نصب الامارات والعلامات تفيد غلبة الظن ثم بعض الاشياء النعت والانواع فيدانا
النزاع في حصول تصور الشيء [illegible] وايضا فجميع ما ذكرتم تفيد التصديق بوجود الشيء الحسي والانواع
في التصديق واما النزاع في التصور متن اما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلانه
يعلم من الاقسام بعض بطلانه التفسير واعلم ان القائل ان يقول ما ذكرتم يقتضي بطلان التعريف
الشيء باجزائه وبالخارج عنه على سبيل الانفراد ولا يلزم من عدم ثبوت الحكم لكل واحد من اجزاء الشيء عدم
ثبوت ذلك المجموع والحاصل من تلك الاجزاء لان الوجود [illegible] فان الحيوان وحده ليس بانسان
وكذلك الناطق وحده ليس بانسان والمجموع الحاصل منهما هو الانسان وكذلك الكرباس ليس عبارة
عن كل واحد من تلك الخيوط وانما هو عبارة عن الهيئة الحاصلة باجتماع تلك الخيوط وكذلك الجدار
ليس عبارة عن كل واحد من اللبنات التي هي اجزاؤه الى غير ذلك من المركبات لانا نقول التعريف بما
يتركب من الداخل والخارج مثل تعريف الانسان بالحيوان الضاحك بالقوة لا يفيد حصول العلم الصحيح
له واسمائها [illegible] مثل [illegible] المذكور في تعريف الشيء بالامر الخارج عنه متن
لا يقال [illegible] تحصيل ماهية الملك والروح [illegible] التفسير اعلم ان هذا
الكلام [illegible] معارضة [illegible] ان حمل على ان [illegible] من التصورات لا يكون مكتسبا

ما [illegible] وكل عاقل يجد نفسه طالبا لتصور ماهية الملك والروح والجن والمطلق
لا يخلو اما ان كان مشعورا به او لم يكن فان كان مشعورا به فالنفس طالبة له وهو لكونه حاصلا تحصيل الحاصل محال
وان كان غير مشعور به فطلبه ايضا محال لان ما لا شعور به لا يمكن طلبه فكذا ما كان واحد مما ذكرتم من
مقدمات الحجة الاولى باطلة وايضا لو كان اكتساب التصور محالا لكانت نفوس العقلاء بطلبه كانت تلك النفوس
طالبة للمحال وهو محال فهذا البرهان المعارضة فان نسب جعلها مبطلة لاحدى المقدمات المذكورة في الدليل
الاول وان نسب جعلها معارضة في الحكم اسند متن انا نقول ذلك اما طلب لتفسير اللفظ او طلب
البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق التفسير لما فرغ الامام الاستاذ من تقرير السؤال شرع
والجواب عنه [illegible] ان يقول الذي يطلبه النفس لتصور حقيقة هذه الامور تفسير اللفظ او البرهان
على وجود المتصور ان ادعيتم الاول فهو ممنوع وان ادعيتم الثاني فمسلم ولكن ذلك طلب التصديق والنزاع
في الاول واما النزاع في الثاني واعلم ان هذا الجواب فيه نظر وذلك انا نعلم بالضرورة ان [illegible]
في حدود الاشياء ونعرف ماهيتها ما قصدوا بذلك تفسير الالفاظ واقامة البرهان على وجود الا
شياء واثباتها وكيف [illegible] العلوم انما الاشياء يصدقون بوجودها ثم يعرفون بكمالها فعلم انهم
طالبون للتصور والوقوف على ماهيتها وذلك بمقتضى ما ذكرتم من الدليل متن [illegible] ان الانسان
لا يمكنه ان يتصور الا ما ادركه بحسه او وجده من فطرة النفس كالالم واللذة او من بديهة العقل
كتصور الوجود والوحدة والكلي او مما تركبه العقل والخيال وهذه الاقسام فاما ما عداه فلا
يتصور البتة والاشبه الحقيقة التفسير ثم ان الامام لما بين ان التصور غير مكتسب وكان
قائلا ان يقول فهذا يلزم ان لا يكون شيء من الماهيات متصورا وهو محال اذا ما يدرك من الاشياء حصول
تصورها لنا بالضرورة او نقول جميع الماهيات متصورة لنا تصورا بديهيا وهو محال ايضا بالضرورة
فان كثيرا من الحقائق لا علم لنا بها مثل حقيقة الله وملائكته وكنه الامور فقال الامام بعض
الاشياء متصورة لنا وبعضها لا يتصور البتة ثم ما ذكر ما يكون متصورا لنا ونعلم منها ما لا يتصور البتة
اما الاول فمثل ما يدرك بحواسنا الخمسة التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس والثاني
الوجدانيات كالالم واللذة والفاعل [illegible] عن هذا النوع من قبيل المحسوسات ووجهه ان الجوع
الم [illegible] كذلك والامر عند [illegible] فان النزاع دائما في الغلبة والفرق بين
المحسوسات والوجدانيات هو ان المحسوسات [illegible] يكون معنى النفس [illegible] تكون معنى خارجا عن النفس
[illegible] والوجدانيات [illegible] لا تدرك بالحواس الخمسة وانما هو علم [illegible] بالنفس

وليس يدركه الحواس الخمسة الباطنة ما يدرك بقوة العقل واعلم ان البديهة عبارة عن حصول صفة
الشيء دفعة اذا عرفت هذا فاعلم ان البديهيات اعم من الوجدانيات لان البديهي بان يكون بامر خارج عن
نفس المدرك وبان يكون بامر قائم بالمدرك فيكون اعم والا ان الوجدانيات لزم الاعتراف
بالبديهيات ثم ان الامام مثل لذلك بمعرفة الوجود والوحدة والكثرة وهي المثل لما فان الحكماء ذهبوا
ان الوجود معنى مشترك واستدل على الامام والملخص فقال اعلم بالضرورة اني موجود والوجود جزء
من وجودي فعلم بالضرورة ان يكون جزء ما وشابه من وجهين الاول هو ان التصديق موقوف
على التصور فلو كان الوجود الذي هو جزء من وجودي نظريا ووجودي موقوف على تصور الجزء ذلك
الضروري موقوفا على النظري والموقوف على النظري لا بد وان يكون نظريا فيلزم ان يكون الضروري
نظريا هذا خلف الثاني وهو انا نشك العلم بالجزء يكون سابقا في ذلك التصديق فيلزم حصول
الشك في الضروريات وعند العلماء ان العلم بالوحدة والكثرة ضروري فان كل واحد يعلم بالضرورة انه
واحد وليس بكثير والتقرير ما قررناه من قبل ويرد الاشكال وهو ان يقال انا نعلم
بالضرورة ان نفسي موجودة جزما لكون نفسي موجودة فيلزم ان يكون تصورها يعلم بالضرورة ولكن لذلك
لان العقلاء اختلفوا فيها اختلافا لا يمكن الجزم بواحد من تلك الاقوال وكيف يمكن ان يقال ان العلم
بحقيقة النفس ضروري وكذلك نعلم بالضرورة ان حقيقة الله تعالى اما ان يكون موجودا او معدوما
وحقيقة الله تعالى جزء هذه القضية فيلزم ان يكون حقيقة الله تعالى معلومة بالضرورة واما
قوله الاسم الحقيقة فاعلموا ان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انا نتصور الا
ما حصل لنا عند الامور المذكورة فقال [illegible] الاسم الحقيقة الدعوى هذه الامور
واعلم ان الاسم عبارة عن الاحساس [illegible] علم بحد مقصور الثاني الحقايق سوى هذه الامور المركبة
من الامور متن نص بعض العاملين بان الشيء قد يكون مكتسبا فنقول اعلم ان كله لعين كذلك والا
لزم الدور او التسلسل بل لا بد من تصورات غنية عن الاكتساب ثم اعلم ان هذا الكلام قد يعتد
في اول المسئلة الانفصال متن ثم الضابط ان كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير
مكتسب اما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون التفسير اما الدليل
على ان التصور الذي يتوقف عليه التصديق الغير المكتسب لا يكون مكتسبا فقد جرى فيه في قولنا الوجود
والوحدة والكثرة بديهيات التصور فلا نعيده واما مثال ما يكون التصديق فيه مكتسبا والتصور
الذي جزء منه جزء في قولنا النار سخانة واما مثال ما يكون التصديق فيه مكتسبا والتصور

مكتسبا فقولنا النفس الناطقة لا تعدم اصلا متن واتفقوا على انه لا يمكن ان يكون الكاسب
نفس المكتسب التفسير اعلم ان المراد من الكاسب الدليل والحد والرسم ومعناه ان الشيء
لا يمكن ان يكون حدا لنفسه او حدا او رسما لمعرفة نفسه لان العلم بالمعرف لا بد وان يكون سابقا
على العلم بالمعرف ويمتنع ان يكون الشيء معلوما قبل نفسه وقد ذكر فيه مذاهب المتكلمين
متن بل لا يكون مجموع اجزائه فهو الحد التام الى اخره التفسير اعلم ان ههنا مسائل
الاولى في تعريف الحد وهو قول دال على ماهية الشيء وانما سمي القول المركب عن مقومات الشيء
حدا لان الحد في اللغة عبارة عن منع وانما سمي الحد حدا لكونه مانعا ان يدخل فيه ما ليس منه او يخرج
عنه ما هو منه وهذا المنع لا يتحقق الا بالمقومات الشيء لان العوارض لا تعرض بعد تمام الماهية
ومن تحقق الماهية فقد تحقق ذلك المنع فلا يكون الشيء والعوارض [illegible] ذلك المنع فظهر بهذا ان اسم
الحد يخصصه بالمركب عن الذاتيات المسئلة الثانية اعلم ان تعريف الشيء بمقوماته
لا يخلو اما ان يذكر جميع بالمطابقة او بالتضمن او يذكر بعض دون البعض الاول يسمى حدا تاما لما فيه
ذكر جميع اجزاء الحقيقة واما الثاني فالبعض المذكور لا يخلو اما ان اختص بذلك الشيء او يكون
مشاركا فيه لغيره واتفقوا على ان الثاني لا يفيد شيئا من التعريفات الصحيحة ولا احتاج الى ذكره
اما الاول فذلك يسمى بالحد الناقص مثل قولنا في تعريف الانسان انه ناطق وسبب تسميتهم اياه
بالناقص ذلك ان الاول افاد معرفة الحقيقة بتمامها والثاني لم يفد الا جزءها الذي [illegible] يفيد
معرفة حقيقتها بل عن بعض مقوماته فكان ناقصا بالنسبة الى الاول ويسمى هذا النوع من التعريف
حد المجاز لان الحد عبارة عن المنع وهذا الاخير [illegible] جميع المقومات
المسئلة الثالثة ما اذا كان المعرف امرا خارجيا فلا يخلو اما ان يعرف فيه على الوصف الخارجي
او لا يقتصر فيه عليه بل يكون بعض المقومات [illegible] فان كان الاول فله شرائط الاول ان
يكون ذلك الوصف ثابتا [illegible] العلم [illegible] له والا لزم الدور والثاني
ان لا يكون ثابتا لغيره [illegible] العلم الكلي [illegible] لانهايته
لها الثالث ان يكون [illegible] المعرف للشيء [illegible] لا يكون معرفا
الا [illegible] هذا النوع يسمى رسما ناقصا واما ان لم يقتصر في التعريف على الوصف الخارجي بل ذكر
[illegible] واتفقوا على انه لا بد وان يكون المذكور من المقومات [illegible] الوصف الخارجي
[illegible] كقولنا الانسان عبارة عن الحيوان الضاحك بالقوة واما اذا كان المذكور من المقومات مثل

قولنا الانسان ناطق ضاحك فلم يعرف صورته اذا عرفت هذا فنقول اذا كان المذكور في المعرفات حسيًا
والخارجي خاصة نازلة منزلة الفصل سمي رسمًا تامًا بالنسبة الى الاول لان الاول لا يفيد الا التمييز
ان كان يفيد من ان الضاحك لابد وان يكون انسانًا الا ان ذلك بطريق الالتزام لا بطريق المطابقة والتضمن
واما هذا التعريف فيفيد معرفة بعض الذاتيات والتمييز فكان اكمل منه فلهذا سمينا الاول
رسمًا ناقصًا والثاني رسمًا تامًا فان قيل لم سميتم تعريف الشيء بامر خارجي رسمًا وتعريف الشيء
بمقوماته حدًا قلت لان تعريف الشيء بالامر الخارجي لا يفيد حقيقة الشيء بل يفيد رسمه اي اثره وعلامته
وحدًا لان الحد المنع من ان يدخل فيه ما ليس منه او يخرج عنه ما هو منه وذلك بالذاتيات فلم يحصل
تعريف الشيء بالامر الخارجي والعرض الخارجي من احراز الماهية لم يحصل الحاصل وذلك محال مس
بوسائط الذي لا يتركب المقصد اعلم ان العرض وهو الذي يعرف به ماهية الشيء بالحد
والرسم وما لا يمكن ذلك فيه اذا عرفت هذا فنقول البسيط يطلق ويراد به ما لا جزء له اصلا وهذا النوع
بالبسيط الحقيقي ويطلق ويراد به ما لا يكون مركبا من اجسام مختلفة الحقيقة وان كان مركبا في نفسه كما نقول
الهواء بسيط والنار بسيط وان كان كل واحد منهما مركبا من المادة والصورة والمراد ههنا البسيط بالمعنى
الاول واذا ثبت هذا فنقول الموجود اما ان يكون له جزء او لا يكون وعلى كل واحد من التقديرين اما ان يكون
جزءًا لغيره او لا يكون فهذه اقسام اربعة الاول البسيط الذي لا يتركب عنه غيره فهذا القسم لا يعرف
بالحد ولا بالرسم لان كل واحد منهما يوجد في المعرف لا بد وان يكون مركبا ولما كان البسيط يعرف له استحال
تعريفه بها ولا يمكن ايضا تعريفه العرضية اذ ليس جزءا لغيره فلا يمكن ان يكون معرفا بغيره الحدي والرسمي
بالنسبة الى الغير ومثال هذا القسم واجب الوجود لذاته الثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره فهذا
لا يمكن تعريفه لا بالحد ولا بالرسم التام على ما علمت ولكن يمكن تعريف غيره به حدا او رسما الا انه يجب ان يكون جنسا
او فصلا له والا كان مركبا بل يجب ان يكون جنسا او فصلا عاليا كالجوهر مثلا فمسألة الجوهر [illegible]
عندهم [illegible] لا يمكن تعريفه بالحد ويمكن تعريف الجسم به وكذلك الناطق لا يمكن تعريفه بالحد للبساطة
ويعرف به الانسان القسم الثالث المركب الذي لا يتركب عنه غيره فهذا لا يمكن تعريفه بالحد التام
والرسم التام لكونه مركبا ولكن لا يمكن تعريف العرضية اذ ليس جزءا لغيره ومثاله الانسان المعين فالحد
لكونه حيوانا ناطقا وصوته ناطقا ضاحكا ولا يمكن ان يعرف به غيره القسم الرابع المركب الذي يتركب عنه
غيره فهذا يعرف ويعرف به اما انه يعرف بغيره فلكونه مركبا واما انه يعرف غيره فلكونه جزءا من الغير ومثاله
الحيوان فانه يعرف بانه الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة ويعرف الانسان حيث نقول انه الحيوان

الناطق ويعني بتعريف العرضية في المثال المذكور ذكر ما يعرف الغير لانه يكون جزءا له فهذا ما يحوله معلوما
واعلم ان تعريف الرسم الناقص اعم من العرضية الناقصة لانه يمكن تعريف البسائط والمركبات به واما
العرضية الناقصة لا يمكن تعريف البسائط باحدهما واعلم ايضا ان الحد التام والرسم التام اكمل
من الرسم الناقص واما الحد الناقص فمع كل واحد منهما [illegible] لان الحد الناقص يفيد التمييز
بالذاتيات والرسم الناقص يفيد التمييز بالوصف العرضي [illegible] الذاتي اولى والثاني فاعلم ذلك مس
يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به اما
مرتبة واحدة او بمراتب المقصد اعلم ان هذا اشارة الى اصناف الخطأ العارض للحد
والرسم اعلم ان التعريف الذي ذكره الامام فيه فائدة [illegible] ما هو فاسد اعظم مما هو
مشارك له في الفساد والحاصل ان كل مرتبة من المراتب الاخرى من اعظم فسادا من المرتبة التي قبلها
عليها على ما سيأتي والمرتبة الاولى تعريف الشيء بما هو مثله في الوضوح ومثاله ما يقال في حد الزوج
انه ما ليس بفرد وفساد هذا التعريف ظاهر لان كل منهما يرجع الى حرف واحد وهو ان المعرف يجب ان
يكون اجلى من المعرف فلو عرف بما هو مثله [illegible] اجلى منه وقد فرضناه مساويا له هذا
خلف وايضا فليس احدهما بكونه معرفا والاخر معرفا اولى من العكس المرتبة الثانية تعريف
الشيء بما هو اخفى منه ومثاله قولهم النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس وفساد هذا ايضا
يرجع الى ما قلناه من ان المعرف يجب ان يكون اجلى من المعرف واعلم ان هذه المرتبة اعظم فسادا
من المرتبة الاولى لان المرتبة الاولى لا تقتضي الا تقدم الشيء على الشيء بمرتبة واحدة واما هذه المرتبة
تقتضي تقدم الشيء على نفسه بمراتب ولا شك ان كون الشيء معلوما قبل نفسه بمرتبة اولى [illegible] وكونه
معلوما قبل ان يكون معلوما [illegible] المصنف هذه المرتبة الثالثة تعريف الشيء بنفسه كما يقال الحركة انتقال
عن النقلة وهذا ايضا باطل لانه يقتضي ان يكون الشيء معلوما قبل نفسه وهو محال وهذه المرتبة اعظم
فسادا من الاولى والثانية لان ذلك الشيء الاخفى والمساوي لما كان مغايرا للشيء امكن في بعض الوجوه حصول
العلم به مقدما على العلم بذلك المطلوب وحينئذ يصح ذلك [illegible] واما الشيء الواحد فيستحيل حصول
العلم به مقدما على العلم بنفسه المرتبة الرابعة تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وهو من مرتبة واحدة
كما يقال الكيفية ما بها تقع المشابهة [illegible] ثم يقال المشابهة اتفاق في الكيفية واما تعريف
الشيء بما لا يعرف الا به من مراتب كما يقال الاثنان هو الزوج الاول ثم يقال الزوج هو المنقسم بمتساويين ثم يعرف المتساويين
بالشيئين ويعرف الشيئين بالاثنين واعلم ان هذه المرتبة اعظم فسادا مما تقدم عليها لان تعريف الشيء

سببه تقتضي ان يكون العلم به متقدما على العلم به نفسه واحد واما هاهنا ان البرهان فمقتضيات
تقدم العلم به اما بمرتبتين او بمراتب كما هو حال الدور الاول والثاني واما اذا اخذنا المشاهدة معرفة الكشف
كان العلم بالمشاهدة متقدما على العلم بالمشاهدة بالكشف اذا اخذنا الكشف معرفة للمشاهدة يكون العلم
بالمشاهدة متقدما على العلم بالمشاهدة حينئذ فيكون هذا داخلا في الاشياء لذو العلم علم ان
تعريف الشي بما لا يعرف الا بعد تعريفه واما فسادا من تعريف الشي بالا خفى فلانه بمراتب وقد قال الشرف
متن يجب الاحتراز عن تقديم الجزء الاعم على الاخص لان الاعم اعرف وتقديم الاعرف اولى **التفسير**
اعلم ان قوله يجب تقديم الجزء الاعم على الاخص يقتضي ان ذلك لا يجوز تركه ويمتنع عكسه وقوله وتقديم
الاعم اولى مشعر بان عكس ذلك يجوز [illegible] مرجوح فكان الكلام الاول والثاني متناقض ويمكن ان يقال قوله
اذا الكلام بتقديم الاعرف اولى لا ينافي وجوب تقديمه لان الواجب اولى ومن اذا عرفت هذا
فنقول الاعم اعرف والاخص يدل عليه الاستقراء والحجة اما الاستقراء فلان الوجود والشي
اعرف الاشياء وكذلك المعلوم والرواتب والجواهر والاعراض كل هذه المسميات اعرف عند العقل
من الانواع الداخلة تحتها واما الحجة فلان العام اقل معاندا من الخاص فيكون معاندا
عدمه اقل ولان الخاص موقوف على اكثر مقدمات فيكون العلم به ابعد ولان العام جزء الخاص
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل وهذا انما يتم اذا كان العام مقوما اذا عرفت هذا فنقول
الغرض من الحد اما هو معرفة الحقائق وتمييزها عن غيرها واذا كان المقصود منها الثاني
كان اللائق تقديم اعرف عند الذهن على ما هو اقل معرفة فان قيل لو قال القائل في حد
الانسان بانه حيوان فهل يحكمون بانه حاد عن الصواب النطق ينبغي تقديمه للحجة والجواب
فكيف يحكمون على ان الاول تقديم الجزء الاعم عليه العاق جاريه بان الجزء الاعم مقدم والجزء
الاخص موخر لانه تقييد المطلق والتقييد للمطلق بعد تصور فعلى هذا لو قال قائل بالمطلق حيوان
ربما يسبق الى الاذهان ان الفصل جنس والجنس فصل فيودي الى الخلط وعدم التمييز انما قول
القائل النطق علة والعلة متقدمة على المعلول فلان النطق علة لوجود حصة اما تصور
الماهية معلولة لاجزائها وليس اخرها علة لتصور الاخر بل العام اعرف من الخاص فلا الحصص
بهذا المعنى استحق التقديم متن القول في التصديقات وهي ليست باسرها بديهية وهو
بديهي ولا نظرية والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان بل لا بد وان ينتهي الى ما يكون غنيا عن الاكتساب
التفسير المراد بالتصديق ان نحكم على الشي بوجوده او عدمه او بوجود شي له او عدمه والحكم

عنه اذا عرفت هذا فنقول التصديقات اما ان يقال باسرها بديهية او يقال انها باسرها
كسبية او بعضها بديهية وبعضها كسبية والاول محال والعلم بذلك ضروري لانا بالضرورة
ان العلم بحدوث العالم ووجود الصانع وعلمنا بان المثلث المتساوي الزوايا القائمتين وغير ذلك
من المطالب الهندسية الدقيقة ليس علما بديهيا والثاني ايضا باطل والا لزم الدور او التسلسل وهما
محالان والموقوف على المحال محال فوجب ان لا يحصل شي من التصديقات لا يقال ما المانع
من ان يكون التصديقات باسرها كسبية وينتهي الى التصورات الضرورية وحينئذ لا يلزم الدور ولا التسلسل
قلنا التصديق لا يستفاد الا من التصديق لانه حكم بامر على امر يلزم منه ثبوت ذلك الحكم في موضوع
المطلوب وذلك لا يستفاد الا من التصديق واما التصور فلا حكم فيه اصلا فاستحال ان يكون
مستفادا منه اصلا فاستحال ان يكون مستفادا منه ولما بطل قسمان لم يبق الا القسم الثالث
متن وما هو الا الحسيات كالعلم بان الشمس مضيئة والنار حارة او الوجدانيات كعلم كل
احد بجوعه وشبعه ومن جملة النفع لانها غير مشتركة او البديهيات كالعلم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان ثم من هذا الموقف صار اهل العالم فرقا اربعة **التفسير** اعلم ان
الامام الاستاذ حكم بان المغني عن الاكتساب هو الحسيات والوجدانيات والبديهيات اذا عرفت هذا
فنقول قد علمت ان المعرف لا بد وان يكون اجلى من المعرف وليس في الوجود شي اعرف من الوجدانيات
والمحسوسات حتى يمكن تعريفها بها فاذا هذه الامور غنية عن الاكتساب لعدم اشتمالها على الفاظها
موقوف على سبيل تبديل اللفظ بلفظ اوضح منه للتفهيم والتعليم واما قوله رحمه الله وما هو الا
الحسيات الى اخره فهذا ادل على انحصار الامور الغنية عن الاكتساب فيما ذكره وقلت له لم قلت
انه ليس الا هذه الامور فقال المرجع فيه الى الاستقراء وقد علمت ان الاستقراء لا يفيد العلم ولو ادعى
المدعي العلم بانحصار الغني عن التصديقات فيما ذكر لم يمكن نقضه او ما يساويه وهو غير مشترك فهذا
يرجع الى الحسيات والوجدانيات لان الحس لا يدرك الا الشخص المعين من حيث هو شخص معين
وذلك يمنع من وقوع الشركة فيه وذلك لا يفيد الحكم الكلي فكانت قليلة النفع جدا فانها يرجع الى
افادة العلوم وكذلك الحال في الوجدانيات فاني اذا كنت جوعان والمحتاج لا يحصل الشركة فيه
بعد المطالب واما الحدوسيات فلا برهان عليها فلا جرم كانت قليلة النفع متن الفرقة الاولى
المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون **التفسير** اعلم ان هذا المذهب والذي
يختص الجمهور من ارباب الملل والاديان وجمهور الحكماء الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط

٢ من افلاطون وارسطاطاليس وبطلميوس وجالينوس ان المبصرات هي المعقولات واعلم انه
ما لم يكن المحسوسات الحقيقية بل والحس يعين حصول العلم الا انه ان نصيب وان يخطئ فلا ان
حاكم لعله لنفس خطاه عن صوابه اعلم ان هذا وان كان قادحا في كون الحس غير مفيد العلم فهو بعينه واذا
العقل فانه ان يكون نظر الناظر صوابا وان يكون خطأ فلا بد من حاكم اخر غير العقل فان قال الغلط
نظري على الاذهان فكيف وما يوجد يحصل في العلوم النظرية واما الضروريات والبديهيات فلا يمكن ان
غلط الذهن فيها اصلا فاذا استفاد صحة النظريات وتميز صوابها عن خطائها بالاوليات
فلا يحتاج الى حاكم اخر فيقال له ما المانع ان الامور المحسوسة منها ما هي جلية يسبقها الى الحس
كنسبة الاوليات عند العقل ومن الامور لا نظري ويعلمها الغلط والشك اصلا ثم ان ما يستفاد
منها ممن لصحيحها علمه بان حكم الحس اما ان يكون معتبرا في الجزئيات او في الكليات اما في الجزئيات
فغير معتبر لان حكمه قد يعرض الغلط واذا كان كذلك لم يكن يجد دخله معقولا بيان الاول وجهه اوجه
الاول ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة **التفسير**
السبب في هذا الغلط هو ان الهواء الملاصق لسطح النار يتكيف بالنور الفائض عن جرم النار فاشبه النار
فالحس لبعده لا يفرق بينه وبين النار وان كان الامر ليس كذلك اذا عرفت هذا فنقول لم قلتم
ان الحس ادرك الكبير بل الحس ما ادرك الا النار وذلك هو الهواء المتكيف بالضوء الناري ان
الوهم والخيال اوهم اعتقاد كبرها في العقل الا ان ذلك من عمل الحس لم قلتم ان الامر ليس كذلك **متن**
وكما يرى العنبة في الماء كالاجاصة **التفسير** السبب في هذا الوهم ان الماء جسم شفاف صقيل
فيعسر للبصر من خرجته فاذا وقع عليه الشعاع البصري اضطرب فرأى الناظر العنبة بسبب ذلك
كانها شاغلة في حيز كبير فالحس يعظمها او كبرها وان كانت ليس كبيرة وما ذكرناه في السؤال
عائد ههنا ايضا **متن** وكما اذا نظر الحاكم الى القمر فاتاه كالسوار **التفسير**
فان وضعنا الخاتم على الجارحة لا يرى الخاتم اصلا فضلا عن ان يراه كالسوار واما ان وضع الخاتم
على الجارحة فبعد ذلك لا يراه كالسوار بل يراه على هيئتها ومن اراد ... وبالجملة ولتجربها
متن وقد يدرك الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة **التفسير** هذا الغلط يقع للاول
وسببه ان بعض اجزاء المرئي والبعد اقرب الابصار من البعض فادرك البصر ما كان اقرب اليه
ولم يدرك ما هو ابعد منه فلما ادرك بعضه دون البعض لا جرم راى صغيرا مع انه في نفسه ليس
بصغير واسند لو اعلى ان اجزاءه اقرب وبعضها ذلك انه يجمع والمعنى خطان على ... مثلث

10

واوله نقطة الناظر وقاعدته سطح المرئي ثم اذا اخرج خط لفرغ على استقامة لقسم هذا المثلث
لقسمين فان الحادثان عن جنبيه يكونا قائمين وكل واحد من الخطين الطرفين يكون من القاعدة
واما هذا الخط الخارج من مركز العين الذي قسم المثلث فانه يكون بين الزاويتين الحادثتين وقد تقرر
في الهندسة ان وتر القائمة اطول من وتر الحادة فيكون الخطان الواقعان على الطرفين من المثلث اطول
من الخط القائم الذي قد ضايقهما الى المثلث فعلم ان بعض اجزاء المرئي اقرب الى العضو الباصر فلهذا ادركه
صغيرا مع انه ليس كذلك واعترضوا عليهم فقيل لو كان الامر كما ... الكبير صغيرا لما ادركه
يلزم من ذلك المرئي انه لو تقدم ذراعا ان يدركه كبيرا على ما هو عليه من العظم ولو تأخر ذراعا يلزم ان لا يرى
اصلا ومعلوم ان الامر ليس كذلك فبطل هذا العذر **متن** وقد يدرك الواحد اثنين كما اذا غمزنا
احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نراه قمرين **التفسير** اذا رفعنا بعض الجفن بالانملة وجمعنا
بينه وبين بعض الجفن العالي بحيث يميل الى اعلى الطرف الوحشي والانسي من العين غير منطبقين
الاجفان فان الشعاع من الطرف الوحشي والطرف الانسي يقعان على جرم القمر او السراج بمركز
القمرين او السراجين والحال انهما عليه اصلا في انبعاث الاشعة عن النقطة الناظر اما بارتفاع
او بانخفاض او غير ذلك واذا كان كذلك فيرى القمر قمرين هذا سبب هذا الغلط واما قوله كما في حق
الاحول فذلك لاعوجاج خروج الشعاع عن العين ويرى ما ذكرناه اذا غمزنا احدى العينين
ولقد سالت عن هذه القضية جمعا كثيرا من الحول فما رأيت انسانا اصدق هذه القضية الا ان يكون هذا
الحكم لا يعم كل احول بل يختص بحول مخصوص يجب سواله ولم اسأله فيجوز ان يكون الامر كذلك واما قوله
وكما اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى فيه قمرا وعلى السماء قمرا اخر فاعلم ان السبب في ذلك
انعكاس الاشعة من سطح الماء الى جرم القمر كما في المرآة ولقائل ان يقول الانسان اذا رأى
القمر المنطبع في الماء لا يكون في تلك الحالة مشاهدا للقمر الذي في السماء كما اذا نظرنا الى المرآة شاهدنا
ما انطبع فيها اما الخارج عنها المنطبع فلا اشاهد فلم يدرك الشيء الواحد شيئين ويمكن ان يحال
الجواب بان يجعل الماء القمر على ما تقدم الرأي فيمكن ان ... هذا الامر كما ذكرنا واما قوله
وقد يدرك الاشياء الكثيرة واحدا كالرحى اذا اخرجنا من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة وصبغناها
بالوان مختلفة فاذا استدارت بسرعة رأيناها لونا واحدا كانه ممتزج من كل تلك الالوان واعلم
ان السبب فيه ان الحس يدرك لونا من تلك الالوان فينتقش في الحس المشترك فقبل زواله عنه ينتقش
فيه لون اخر هكذا الى ان يحصل فيه كل الالوان فيمتزج بعضها ببعض فيحصل لونا مركبا من كل تلك الالوان فيشاهد.

شيئا واحدا فعلى هذا المنطبع في الحس المشترك لاما في الخارج والذي في الحس المشترك شيء واحد
فزال الشك قوله وقد يرى المعدوم موجودا كالسراب وكالاشياء التي يراها صاحب حمى
البلد والسعلة فاعلم ان المدرك للحس ليس الا الجسم السيال والمترجرج واما الحكم بكونه
متعددا فذلك من عمل الوهم والخيال المنحرف عن المشاهدات بالمركب والمنفصل واذا الحس لا يدرك
المعدوم موجودا وهذه القضية جارية في الاشياء التي يراها صاحب حمى البلد قوله وكما يرى
القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة التي يدار بالسرعة كالدائرة فاعلم ان السبب
فيه هو ان هذا الخط المشاهد لابد وان يكون له وجود فان العدم الصرف لا يكون مشاهدا
لكنه ليس بموجود في الخارج فهو اذن موجود في قوة من قوى ... ذلك وليس بمحله ... النفس
انما يرتسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج فهذا الخط لا وجود له في الخارج فاذن لابد من قوة
جسمانية وليس هي النفس لاستحالة انطباع الصور الجسمانية في جوهر النفس فاذن هي قوة
جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك فالراوي لهذه القوة انما تبصر القطرة على شكل الخط لانه
يحصل فيها صورة تلك القطرة عند كونها في مكان من قبل زوال تلك الصورة عنها يحصل فيها صورة
كونها في مكان اقرب المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة احسست القوة
بذلك الشيء كالخط وهذا السبب رؤية النار التي يدار بالسرعة كالدائرة ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون المشاهد موجودا في الخارج ... وذلك يحتمل ان يقال ان القطرة
يخص ما يكون في مكان فان الهوائية يتشكل بشكلها ثم اذا ... وحصلت في حيز
لقربه الهواء التي يلي الجزء الاخر فانه يتشكل ذلك الجزء والهوائية بذلك الشكل فقبل زوال الشكل
الاول وهكذا القول في سائر الاجزاء الهوائية المتجاورة لا جرم رؤية القطرة خطا لا لما
ليس الحس يدرك القطرة خطا مستقيما وما ذكرتم من حصول الخط في الهوا على الوجه الذي
ذكرتم غير صائر لنا فيما نحن فيه لانا نقول ... الملائم من ان يكون الهواء ملونا بلون
الماء يحكم الخيال عليه بكونه المشابهة اياه في اللون فعلى هذا لا يكون الحس مدركا للقطرة
النازلة على صورة الخط بل غايته انه ادرك خطا مشابها للقطرة في الكيف وحكم الخيال عليه
بكونه ما لم يعلم انه ليس كذلك واما قوله وقد يرى المتحرك ساكنا كالظل فاعلم ان حركة
الظل تبع حركة الشمس ولما كان مسافة القطرة القدر مسافة الظل كانت الشمس اذا تحركت
جزءا تحرك الظل اقل من ذلك الجزء بكثير فلعل الجزء المقطوع للظل من مسافته لا يدرك بالحس لغايته

وهذا غلط الحس اعني انه لا يدرك حركته لقصر مسافته واما الحكم عليه بكونه ساكنا فذلك من عمل الخيال
والوهم فزال السؤال واما قوله والساكن متحركا كراكب السفينة فانه يرى الشط الساكن متحركا والسفينة
المتحركة ساكنة فاعلم ان السبب فيه هو ان الشعاع المنفصل من العين يقع على سطح الشط ثم ان
الاشعة يتحرك بتحرك صاحب السفينة فيحصل بسبب انتقال تلك الشعاعات عن تلك السطوح ان الشط
متحركا والسفينة ساكنة وهذا ايضا من حوالة على الخيال والوهم لا على الحس واما قوله وقد يرى
المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى الكواكب متحركة اليها اذا شاهد
... وان كان الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة وقد يرى القمر كالسائر الى الغيم اذا كان الغيم
سائرا اليه فاعلم ان مدار الغيم اقل ومدار القمر اكثر فعلى هذا يكون حركة الغيم اسرع من
حركة القمر فلهذا السبب توهم المتوهم ان القمر يسير الى الغيم وان كان سائرا الى خلاف تلك الجهة
وهذا ايضا ليس مدركا للحس بل هو حكم منشأ الوهم والخيال فلم يعلم انه ليس كذلك واما قوله
وقد يرى المستقيم منكسا كالاشجار التي على اطراف الانهار فاعلم ان السبب فيه هو ان الانعكاس
على ما علمت حال رؤية المرآة الا ان الانعكاس بحسب المقابلة ولما كانت مقابلة الاعلى قبل مقابلة
الاسفل لا جرم رأيناها منكسة قوله واذا نظرنا الى المرآة رأينا الوجه طويلا او عريضا
ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة وكل ذلك يدل على غلط الحس فاعلم انه قال بانطباع الوجه
في المرآة فالسبب فيه ظاهر وذلك انه حصل فيه وجه طويل او عريض او معوج بسبب ان شكل
المرآة لا يقبل ... الا ذلك الشكل الطويل او العريض او المعوج وعلى هذا لا يكون الحس كاذبا فيما
ادركه بل ادرك الشيء على ما هو عليه فزال الاشكال واما اصحاب الشعاع فاعلم انه لما انعكس
عن المرآة الموصوفة بالشكل المخصوص ادرك الوجه طويلا او عريضا بسبب اختلاف اشكال
المرآة وهذا ايضا من حكم الوهم لا من حكم الحس واعلم انه لو فحص الحس وعلم انه هو الحاكم بهذه
الامور لم يلزم الاشكال اما اذا كان هاهنا قوى اخرى فلم كان حوالة الاغلاط على الحس اولى من حوالته
عليها فان قلتم سواء في هذه الاحالات لا يستقيم ما ذكرتم ثم نقول ... واذا قال الحس
ادرك هذه الامور على ما هي عليها من غير غلط الا ان الغلط هو الذي ابطل حكمها المستقيم ما ذكرنا الاشياء
على حالها او ما هي عليه في الصفات ان يكون هذا غلطا بسبب العقل عند مشاهدة هذه الاشياء فلم
انه ... لابد لهذا من الدليل ... وبيانها ان الحس قد يحكم بالاشياء مع انه لا يكون كذلك لان
الحس لا يفرق بين الشيء ومثله ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله فلا يهتدي الى الافعال بطل الحس

وجودا او احداث شيء او لا لكان الالوان عند [illegible] عند اهل السنة لا يحدثها الله تعالى ويجددها حالا فحالا
مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر واذا احتمل ذلك احتمل ايضا ان يقال الاجسام لا يبقيها الله
تعالى بل يجددها حالا فحالا لكنها لما كانت متوالية متماثلة يظنها الحس شيئا واحدا مستمرا فيثبت ان الحس
بالقاطع معزول **التفسير** اعلم انه ذكر السبب في جزم الحس بالاستمرار مع ان الاستمرار لا يكون
حاصلا وذلك ان الحس لا يفرق بين الشيء ومثله ولهذا الجزم بالاستمرار عند توالي الامثال واعلم
ان هذه مسئلة حكمية وهو ان الحس هل يتعلق به وحده هو هو او بالامر المشترك بينه وبين غيره والمشهور هو
الاول فاوردوا عليه هذا الاشكال المذكور ههنا وذلك ان الشخصين المتساويين في كل واحد منهما
الاخر في الشكل واللون والمقدار وسائر الصفات المحسوسة فانه يشتبه احدهما بالاخر حتى
اذا ابصرنا احدهما ثم غاب عنا ثم ابصرناه مرة اخرى فلا ندري ان الذي رايناه اولا هو الذي رايناه
ثانيا او غير الذي رايناه ومن المعلوم ان الذي ابصرناه كل واحد منهما غير الاخر متميز عنها
فلو كان ما به الامتياز مدركا ووقع الاشتباه واحتجب عنه فيعلم ان المانع من ان يكون
ما به الامتياز مدركا بالحس الا ان الخيال لا يثبته اذا غاب هذا معقول [illegible]
الحس لا يدرك الا القدر المشترك بين الامثال وزال الاشكال لان المدرك ليس الا المشترك وهو باق
في الاحوال كلها واما ان قلنا ان الحس ادرك المشترك وما به الامتياز الا ان الخيال لا يثبته
ربما توجه الاشكال ويمكن ان يقال في الجواب عنه لما دل الدليل على ان الحس ما به وقع
الامتياز ادرك المشترك المستمر وجميع الاحوال فلا يكون حاكما بالتمايز عند التماثل بل بدوام
المشترك والامر كذلك فلا يكون غلطا فزال الاشكال قوله واذا احتمل ذلك احتمل ايضا
ان يقال ان الاجسام لا يبقيها الله تعالى بل يجددها حالا فحالا لكنها لما كانت متوالية متماثلة يظنها
الحس شيئا واحدا قيل هذا معقول لان الاستمرار والبقاء والدوام وعدم ذلك في الاشياء غير
مدرك بالحس واذا كان كذلك فالحس لا حكم له بالتماثل الحاكم به هو العقل بواسطة مشاهدة
الباقي بعد هذا اذا قيل الحس يحكم باستمرار الجسم يكون هذا القول كاذبا لان الحاكم بالبقاء
مع دوام المشاهدة هو العقل فزال الاشكال على انا نقول هب ان الامر يبقى الاحتمال
قائم ولكن لا نعلم ان حكمه بالقاطع معزول وتطرق الاحتمال اليه لا يبطل حكمه وصار هذا
كان العادات فان الاحتمال قائم مع ان العلم القطعي ثابت على مضادة الاحتمال **متن** والثالث
ان النائم فلا يرى في النوم شيئا ويجزم بثبوته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا.

واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا حالة بالنسبة يظهر لنا فيها كذب ما رايناه في اليقظة
المتن اعلم ان النائم لا يرى بحسه الظاهر شيئا في النوم وانما يشاهد بقوته الباطنة
ويجزم بذلك الادراك الذي في الباطن ولا يتبين له ان ذلك الجزم كان باطلا فكيف يصح ايراد هذه
الشبهة في اغلاط الحس فان قلت الشاهد هنا شيئا لا مانع من ان
يكون له حالة يظهر لنا فيها كذب ما رايناه في اليقظة قلت اما الاول فلانه
يظهر كذب ما رايناه في النوم فكيف يصح تشبيهه به واما ثانيا فلا احتمال ان لنا في الجزم على ما
جزمنا به الا في الامور العادية وتاويله ان هذا الاشكال لا يختص بالحس فانه كما يرد على الحس يرد
على البديهيات والاوليات التي اعترف بصحتها افلاطون وارسطو فكان الواجب ان يحمل هذا
الاشكال على البديهيات لا على المحسوسات **متن** والجواب ان صاحب البرسام قد يشاهد
صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بثبوتها ويصيح خوفا منها وهذا يدل على انه يجوز
ان يعرض للانسان حالة لا يحصل له الجزم بالشيء الموجود في الخارج موجودا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون
الامر كذلك فيما نحن فيه **التفسير** اعلم ان صاحب البرسام لا يشاهد صورا في
الخارج وانما يشاهد امورا في نفسه في الحس المشترك يشاهدها المريض ويسمعها مشاهدة هذه
الاشياء والصور واحدة وهو ان النفس لا يشتغل باصلاح البدن ضعف عن تدبير المتخيلة
فاستولت المتخيلة فوثبت على الشبح فلاحت تلك الاشياء في لوح الحس المشترك فيشاهدها كانها
ثابتة في الخارج وهذا السبب ايضا في حالة النوم فان النوم مانع للحواس الظاهرة عن افعالها وذلك
مانع للنفس عن افعالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء
اذا ثبت هذا فنقول عند النوم حصل العائق لحصول الاشباح في الحس المشترك والعائق فيهما واما
العائق فلانه لما اشتغل بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة فيهما يفرغ للمدبرة القوة
المتخيلة وضبطها عن افعالها فتشتغل بنفسها فتمكن من النسخ في اللوح كيف شاءت واذا زالت
من عندها مانع عن تشبيهها فعلها لان المانع ليس الا تعرف النفس اياها بمنعها من الاشتغال والاستبداد
واما العاقل فلان الحس المشترك حال الغوص الوارد عليه والحواس الظاهرة ومتى حصل العاقل
والعائق بالتمام والكمال حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصور في المنام وصارت كالامور
التي [illegible] فهذا هو السبب في دونه هذه الامور الجواب عنه ما قلناه وانه لا جزم

من كونه يحتمل سقوط الجرم بما شاهدنا بدليل العادات وارسطو لا يشكو هذا المعنى وقد علمت
ان هذا الاحتمال بالمحسوسات بل هو وارد على البديهيات ولنفس هذا الفصل اغلاط الحس اساس فلا بد
الا بعد منها واغلاط الحس في الحقيقة ليس الا الوجه المذكور في اول الفصل وهي المذكورة في كتاب المناظر
اما ما نقل الامام الاستاد منها فكلها يتعدد وفي نسبة الطاعن في العلوم كلها **قال** وحاصلها
انا نرى الثلج في غاية البياض ثم اذا نظرنا الى النظر اليه راينا مركبا من اجزاء جمدية صغار كل واحد
من تلك الاجزاء شفاف خال عن اللون فالثلج في نفسه غير ملون مع انا نراه ملونا بلون البياض ولنفس
لا احد ان يقول الى اخره **اقول** اعلم ان هذا الوجه مختص باغلاط الحس معدود منها
في كتاب المناظر ونسبة ما اورد الامام على سبيل الشك ولقد بين ان يقول اشراق الشمس
او غيرها من الكواكب الشمس اذا وقع على سطوح تلك الاجزاء الجمدية انعكس عن سطوح تلك الاجزاء
الجمدية بعضها الى بعض وانعكاس الاشعة يظهر كالبياض فان جو صافي الماء لو كان مقابله
جدار ابيض صقيل او غيره ولم يكن ذلك الجدار مستترا بل كان ضلا واقعا عليه فاذا اشرقت الشمس
على ذلك الحوض والماء انعكس منه الى الجدار المقابل له فيرى موضع الانعكاس كانه لون ابيض حتى
انك لو حركت الماء تحرك ذلك الشعاع الذي انعكس منه الى الجدار فكذلك ههنا فهذا هو السبب
في غلط الحس واعلم ان المتكلمين ينكرون هذا القول ويجزمون بان الثلج ابيض في نفسه
واما قوله انا نراه مركبا من اجزاء جمدية صغار شفاف والشفاف لا لون له فغايته ما في الباب
انه لا يحجب عن الابصار ولكن لم قلتم ان ما لا يحجب عن الابصار لا لون له فان اصول الشعل لا تحجب
الابصار مع ان لها لون بدليل انا نرى ولولا ذلك الزجاج لا يحجب البصر مع انه ملون فقوله وانا
نرى الزجاج المدقوق يرى ابيض مع ان كل واحد من اجزائه شفاف خال عن اللون وقد علمت ان
امثال هذه الامور مما يسلم المتكلمون خلوها عن اللون فلا يصح التمسك بها قوله ولم يحدث فيها
كيفية مزاجية فاعلم ان هذا جواب عن سؤال مقدر ولقد بين بقال هب ان الزجاج قبل
الدق ما كان ملونا ولكن ما المانع من ان يكون ملونا بسبب حدوث كيفية مزاجية ولا بد لنا ان نعلم
الكيفية المزاجية اولا ليقف على مراد صاحب الكتاب فنقول الاركان اذا تصغرت اجزاؤها
وتماست فعلت كيفيتها المتضادة بعضها في بعض وكسر كل واحد منها سورة الاخرى فان انتهى الفعل
والانفعال بينها الى حد ما حدثت كيفية متشابهة في المركب لم يكن في كل واحد من الاركان على انفراده فتسمى تلك
الكيفية

الحادثة مزاجية قلنا ما ذا انه مزجتها في غاية البرودة في غاية الحرارة كيف يعقل ان يحدث حرارة
الاجزاء وكسر ذلك سورة برودة هذا الحاصل عنها الكيفية التي تعرف بالمعنى تلك الكيفية تسمى مزاجا
اذا عرفت هذا فما المانع من ان يكون بالدق حدثت كيفية مزاجية ظهر عنها ذلك اللون المخصوص
لا بد من الدليل فاجيب عنه واقول ان تلك الاجزاء صلبة يابسة لا يحصل منها فعل وانفعال
لان وسائل الفعل والانفعال اجلها والمتفاعلين بالكيفيات والصور النوعية كالماء والنار والارض
واما اذا كان كذلك امتنع ان يقال حصل بالدق فيها كيفية مزاجية ظهر عنها لون البياض فاذا الزجاج
المدقوق يرى ابيض مع انه ليس بابيض **والجواب** عن ان يقول في قلبه انه تحدث بالدق
وهذا ان طريق باطل ههنا ولكن ما المانع وان يقال ان الله تعالى اجرى عادته وطرد سنته في خلق البياض
عند الدق فلهذا راينا ابيض من الاشكال واما قوله فانا نرى موضع الشق والزجاج الخشن
ابيض مع انه ليس هناك الا الهواء المحصور في ذلك الشق والهواء غير ملون فالزجاج غير ملون فعلمنا
انا نرى الشيء ملونا مع انه في نفسه غير ملون **اقول** اعلم ان هذه القضية ممنوعة عند
المتكلمين فان الزجاج عندهم ملون ولذلك الهواء وقد علمت ان منعه من الابصار وان كان لا يمنع كونه ملونا
ولقائل ان يقول لو كان الهواء الشاهد بالمشاهدة لكان محسوسا مكان يجب ان لا يقع الخلاف
في الفضاء الكائن بين السماء والارض هل هو ملا او خلا ولما احتاج الى بحث عنه فنقول ما المانع من ان
يكون ملونا ولكن الله تعالى لم يخلق لنا ادراكا فسقط الكلام **قال** اما الكليات فالحس لا يعطيها
فان الحس ان هذا الا هذا الكل وهذا الجزء اما وصف الاعظمية فغير مدرك بالحس **اقول**
قيل للامام لم قلتم ان وصف الاعظمية غير مدرك بالحس فقال رحمه الله لا انا ندرك العالم
ولا ندرك العلم فكذلك ندرك العظيم ولا ندرك صفة الاعظمية والعلمية حرفي واذا الامر الى
هذا المقام فلا يسع في البحث بعد ذلك ثم قال ان الامر كذلك لكن المدرك ان هذا الكل اعظم وهذا
الجزء واما ان كل كل فهو اعظم من جزئه فغير مدرك بالحس لانا لا ندرك جميع ما في الوجود من الكلات والاجزاء
ثم قال هب انا شاهدنا جميع الاجزاء والكلات الموجودة الان ولكن القضية لا تصدق كلية بهذا القدر
فانا اذا قلنا القضية انها كلية فالمراد به ان كل ما لو وجد في الخارج وصدق عليه انه فرد من افراد
تلك الماهية سواء كان موجودا في الخارج او وجد او انعدم او سيوجد مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان
فمعناه ان كل ما يصدق عليه انه انسان فهو حيوان وكل ما وجد في الخارج وصدق عليه انه انسان
فهو حيوان فهب ان الحس ادرك جميع ما في الوجود من الكلات ولكن والمعلوم ان ما سيوجد لا يحس به

فلا يكون القضية كلية وهذا كلام حق وصدق **متن** الفرقة الثالثة الذين يقدحون بالحسيات ويقدحون
في البديهيات قالوا المعقولات فرع المحسوسات الى الاخر **المفسر** اعلم ان هذه الطائفة
يعرفوا بالسمنية وهم الذين حصروا المدارك العلوم في الحواس وقالوا لا معلوم الا من قبل الحواس ثم اختلفوا
في التواتر فقال قوم التواتر لا يفيد العلم اصلا وحصروا المدارك في الحواس الخمسة ومنهم من اعترف بكون
التواتر مفيدا للعلم اذا عرفت هذا فنقول اما قولهم المعقولات فرع المحسوسات فقد اجاب الاول
بان كون المعقولات فرع المحسوسات فلان الانسان خلق في ابتداء فطرته خاليا عن العلم كما قال الله تعالى والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم ان الله تعالى
خلق الحواس المتعلقة بالمحسوسات فاذا حصل العلم بالمحسوسات تنبه العقل لمشاركات بينها ومباينات
فيمكن من الحكم بعضها على البعض والوقوف على خصائصها وخواصها فكانت الحواس اصلا للمعقولات بهذا التفسير
ثم استشهد واعلى ان المعقولات فرع بان من فقد حسا فقد علما كالاكمه والعنين يريد به ان الاكمه لا يعلم حقيقة
الالوان وكذلك العنين لا يعلم حقيقة لذة الجماع فعلم ان المحسوسات اصل المعقولات وقال المتكلمون
حصول العلم بهذه الحقائق بطريق مجرى العادة والا فالله تعالى قادر على خلق العلم بحقائق هذه الاشياء وان
لم يخلق لنا حسا متعلقا بها البحث الثاني قوله الاصل اقوى من الفرع فيه نظر فان لقائل ان يقول
لا نزاع في كون الاصل اقوى ولكن النزاع وقع في القدح في البديهيات فاما ما لا يكون محسوسا لا يكون
معلوما وظاهر انه لا يلزم وان كنا سلمنا ان المعقولات فرع المحسوسات فنقول لا نسلم انه لا يحصل العلم الا ان
كانت محسوسات قطعية سالمة عن الطعن والقدح او يمكن قادح في كل ... ولكن لا معلوم الا المحسوسات والعلم
بها ضروري فان منع هذه المقدمة معنا كون الحس مفيدا للعلم فالطريق الذي عينه فيجب عينها **متن**
ثم قال الذي يدل على ضعف البديهيات الى الاخر **المفسر** اعلم ان هذا الدليل المذكور لبيان
ضعف البديهيات اما ان يفيد العلم بضعف البديهيات او لا يفيد فان لم يفد كان لغوا وحشوا وما
كان كذلك لا يقدح في العلوم الضرورية وان كان مفيدا للعلم بفساد البديهيات فهذا الدليل ليس محسوسا
ومطلوبه ايضا ليس محسوسا اعني ضعف البديهيات فقد سلم ثبوت علم خارج عن المحسوسات وذلك يناقض
حصركم مدارك العلوم في الحواس ايضا قوله ان اظهر القضايا على البديهيات ما يكون لها امثلة اربعة
اعلم ان حصر البديهيات في عدد معلوم غير ممكن فان كل علم حصل للنفس من غير فكر وروية ولا استعمال
سبب كالتواتر والتجربة العقل يسميه بديهيا الا ان ما ذكره الامام من الامثلة اظهر فصل البديهيات
فاولها النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذه المقدمة عظيمة النفع في المباحث العقلية العملية

وهي باسرها بالدليل والمطالب كضوء الشمس بالنسبة الى هذه الاحكام المظلمة فان النفس اذا احبت
بالدليل من جهة النفي والاثبات وكون مقدمات الدليل على لزومه النتيجة وسكنت واطمأنت الى ما جاء به
فنفعه عظيم لا يمكن ان يقام حجة عليها لان الذهن يحصل على الشيء فهو الذي يثبته واثباته فلو جوزنا
الخلو عن الثبوت والانتفاء لم يأمن ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء بهذا التقدير لا يبقى
له دلالة على المدلول وايضا فالدليل الدال على كون النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لا بد فيه
من معلوم كون لا يجتمع فيه احتمال كونه دليلا لانه لو احتمل ذلك لم يمكن اقامة الدليل على استحالة اجتماع
النفي والاثبات فان قام احتمال اجتماعهما ومع هذا الاحتمال لا يحصل المقصود فاقامة الدليل على طرفي النفي والاثبات
هذه القضية لا يمكن ان يدل عليها الا بعد صحتها فلو استفيد صحتها من الدليل لزم الدور او التسلسل
وثانيها القضايا الاولية المتفرعة عليها اما العلم بان الكل اعظم من الجزء فلانا لو لم يكن كذلك لكان
من وجود ما زاد الكل على الجزء من علاوة فيلزم ان يكون ذلك الجزء موجودا او معدوما معا ولقائل ان يقول
ما يعني بقولك لكان وجود الجزء الاخر وعدمه بمثابة واحدة ان اردت به فمرجع الى استواء الكل
والجزء في المقدار فهذا مسلم وان اردت به امرا اخر فبينه لننظر فيه ودعوى كون هذه القضية بديهية
ابدا واما العلم بان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية انما حصل لانها لو كانت متساوية لكانت
طبائعها واحدة فيلزم ان يصدق على طبائعها انها واحدة وانها لا واحدة معا وفيه اذا فرضنا شيئا
معينا وفرضنا كونه مساويا للسواد في طبيعته اي في حقيقته لا بد وان يكون ذلك الشيء سوادا ولو فرضناه
مساويا للبياض فلان البياض يصدق عليه انه لا سواد فلزم ان يكون لا محالة ليس بسواد فلو كان
ذلك الشيء المعين مساويا للامرين لزم ان يكون ذلك الشيء المعين سوادا ولا يكون سوادا وذلك ما اوردنا
ان يبين ولقائل ان يقول لم قلتم ان الشيء اذا كان مساويا للسواد في حقيقته لا بد وان يكون ذلك
الشيء سوادا فان قال هذه القضية بديهية وانها الاصل الى ذلك الاصل اعني النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان ولم تكن بديهية باسرها متفرعة عليها لبطل غرضكم وان افتقر بيان
هذه المقدمة الى دليل خارج كانت المقدمة نظرية وهو محال فاول ان الرجوع الى هذه المقدمة
بديهية بنفسها ولا حاجة بها الى العود الى النفي والاثبات واما قولنا الجسم الواحد لا يكون
في مكانين انما حصل لانه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين عن الجسمين اللذين
حصلا كذلك وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الاخر عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا
ولقائل ان يقول لم قلتم لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد اي حصول الجسمين في الدليل فان ادام

ما سيأتي للاصابات هذه المقدمة نظرية فحصر الضرورية نظرية وان ادعى البديهية فقد اعترف بان البديهيات

لا احاطة بها الى النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فليدع ذلك ابتداء او اصل هذه المقدمة وتخطئ نفسه

كلفة الاستدلال ثم ان الامام رحمه الله اورد على نفسه سؤالا فقال لقائل ان يطعن في قوله

ان هذه الامور الثلاثة ترجع الى النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فان هذه القضية حسية وهذه العلوم

جلية والجلي لا يستفاد من الخفي ولهذا فان العوام ومن لم يمارس سائر الصناعات النظرية يجزم بصحة هذه القضايا

وان لم يخطر بباله تلك الحجة التي ذكرتموها فقال الامام لا نسلم ان جزم العقل بهذه القضايا غير موقوف

على الحجة التي ذكرناها ولذلك يقولون لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لكان الجزء الاخر ليس ولو كان الشيء الواحد

مساويا للمختلفين لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه وهذا البيان الذي ذكرناه لم لا يكون النقص عن تلك الحجة

على الوجه الذي حصل لكم معناه معروف عندهم ولا يقدرون على العبارة عنه ولقائل ان يقول قوله ولذلك يقولون

لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لكان الجزء الاخر ليس فلنا العوام والبله والصبيان يعلمون صحة هذه القضايا

ولا يقولون انه ليس كما ذكر ولا الخطر ببالهم تلك الحجة اصلا ولو جاز ان يقال صحة القضايا مستفادة مما ذكر من

الدليل لكان صحة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مستفادا من الدليل الا انه لا بد من النقض عنه على الوجه

الملخص فتكون جميع التصديقات كسبية فيلزم الدور او التسلسل وهما محالان ثم ان الدليل على ان النفي والاثبات

لا يجتمعان ولا يرتفعان ليس اولى من نفيه المقدمات وذلك ان بعد الوقوف على هذه القضايا لا تحتمل الا الا ان

تعارضا لا يحتمل ولو حصل النقض الوجهين او لم يسق فان بقي الاحتمال ولو على النقض الوجهين لا يكون العلم بصحة هذه القضايا حاصلا

لان الاحتمالين لا يجري فيه عادة وانما يحتمل ما كان من الجواز في الحكم منافيا للعلم به وان لم يبق الاحتمال استحال

ان يكون العلم بالنفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اصل العلوم فبطل الكلام **فصل** وانما قلنا انه غير نقض

النقض الاول ان هذا التصديق موقوف على تصور اصل العدم الى الاخر **المقيس** للامام

الدليل على صحة تلك المقدمات الاول صح بعدها الى اقامة الدليل على صحة المقدمة الثانية وهي قولنا

النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان غير نقض فقال قولنا العدم والوجود لا يجتمعان ولا يرتفعان

موقوف على تصور اصل العدم لان الحكم بامر على امر لا بد فيه من التصور اعني لا بد وان يكون المحكوم عليه متعينا

بها الا انه لو لم يكن كذلك يلزم ان يكون كل واحد منها معقولا بعينه والعقلة عن الشيء تعدم خطوره بالبال

مع الحكم عليه بخصوصيته محال بالضرورة ثم قال فاتهم اليها فادح في البديهيات لا يمكنكم ان

تقدحوا في البديهيات فيلزم توقف بطلان البديهيات على صحة لانا نقول هذا انما كان صحيحا ان لو

فان لم يكن مع ابطال البديهيات فقد اعترفتم بفساد البديهيات وان اعترفتم بصحتها لزم القدح في النفي والاثبات

لا يجتمعان ولا يرتفعان وذلك هو المطلوب ويمكن ان يقال في الجواب عنه انا نعترف بصحتها ولكن نحتمله

بوجه القدح في الاصل وهو قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واذا توجه القدح الى الاصل توجه

الى الفرع الناشئة منه فلنا اما قولكم اما ان تعترفوا بصحتها او لا تعترفوا فالحكم ان يعدمه صادقه والثانية

لا يمكن الواسطة وما خلاه لا يمكنكم ان تقروا بهما الا انا لا نلزم ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ونجد

بديهية واما قوله الناس عن آخرهم واقفة فاعلم ان المشهور ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه

بل العدم المضاف الى الملكات الى الوجودات هو الذي يخبر عنه فاورد عليهم الشكل فقيل لهم لو لم يكن

العدم المطلق متصورا او معلوما لما انحصر العدم المضاف الى الملكات لان العدم جزء من العدم المضاف

والشيء ما لم يعرف اولا لا يعرف اضافته الى غيره والعدم المضاف لا يعرف الا بعد معرفة العدم وحده

هو عدم فيكون العدم المطلق معلوما لا محالة ثم انه قال العدم المطلق لا يكون معلوما واستدل عليه

فقال المتصور لا بد وان يكون متميزا عن غيره والمتميز عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في نفسه فهو ثابت

في نفسه شيء فكل متصور ثابت فهذه مقدمات القياس المتصور متميز عن غيره والمتميز عن غيره متعين في نفسه وما

المتصور متعين في نفسه والشكل الاول ثم يركب قياسا اخر وهذه النتيجة مع مقدمة اخرى فنقول

كل متصور متعين وكل متعين ثابت فكل متصور ثابت فهذان قياسان طردهما الامام الاستاذ رحمه الله في صحة

مطلوبه وهذا النوع يسمى قياسا المفصول ثم انه شرع بعد هذه الاعمال ان العدم غير متصور بطريق عكس

النقيض وهو ان ما لا يكون ثابتا لا يكون متصورا بحكم عكس والعدم ليس بثابت فلا يكون متصورا فاعلم رحمك الله

انه قال الحصر طريق العلم في الحواس كيف شرع على ابطال البديهيات بهذا الطريق الغير الذي لا يقف عليه

الا الاذكياء والافاضل في مثل هذا ابطال ما ادعوه فان بيان ما ذكره هذا القائل غير محسوس مع انه افاد

العلم بفساد البديهيات فبطل حصر العلوم في المحسوسات ويمكن ان يجاب ونقول انا

اسلك طريق انه يعترف بصحته فتعارض هذه الامور فيقدح الشك في البديهيات والعرض هذا الاخر

ثم نقول لم يعلم ان كل متصور لا بد وان يتميز عن غيره فان ادعى البديهية فقد اعترف بما يطلب والاسقاط

كلامه بالكلية ثم نقول ما ذكرتم نقض لان لا يكون المحسوسات معلومة ومتصورة وذلك انها لو تصورت

لتميزت عن العدم المنافي لها ولو تميزت عنه لتميز عنها وتميز العدم محال لما ذكرتم ثم الى اخره ولئن سلمنا ولكن

فلم ان كل متعين في نفسه ثابت فان ادعى البديهية فيه فقد ناقض كلامه والاسقاطنا كلامه ثم كيف يكون

دعوى الضرورة وعندنا ان العلم يتعلق بالمعلومات ولا يثبت لها ما في وجوده فيعلم ان دعوى الضرورة غير

مستقيم **فصل** لانا نقول المعدوم المتصور له ثبوت في الذهن لان قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم

بانه غير متصور الى آخره **المفسر** اعلم ان هذا اشارة الى سؤال ومعارضة اما السؤال على الدليل
المذكور وذلك ان يقال هو لكم كل متصور ثابت مسلم ولكن لم قلتم ان يكون العدم المتصور متعينا وله ثبوت في الذهن
واما المعارضة فتقريرها ان يقال ما ذكرتم وان دل على امتناع تصور العدم ولكن ههنا ما ينافيه
وذلك انكم حكمتم على العدم بانه متصور فكان ما ذكرتم من الامتناع تصوره نقيض ما علمه تصوره واجاب
عن الاول فقال الثابت في الذهن احد اقسام مطلق الثابت ولذلك يصح التقسيم فانه يصح ان يقال الثابت
اما ان يكون في الذهن او في الخارج واذا كان الثابت احد اقسام مطلق الثابت فنقول الكلام ما وقع في تصوره بما
يقابل ثبوتا مقابلا للكلام وقع في تصور ما يقابل مطلق الثابت وذلك المقابل المطلق الثابت يمتنع ان
يكون له ثبوت والا لكان داخلا تحت مطلق الثابت وحينئذ لا يكون مقابلا له او مقابلا لقسيمه وقسيم
الشيء يستحيل ان يكون مقابلا له لانه مقوم له فلو قابله لكان مقابلا لنفسه والجواب عن ان يقول
معنى قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ان الشيء المعين لا يكون ثابتا وثبوتا معا وليس المعنى
انه مسمى النفي لا يجتمع مع مسمى الثبوت بل المراد منه ان الواحد لا يكون منفيه ثبوته في الذهن فلذا
معنى قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اذا ثبت هذا فنقول ما المانع من ان يكون
النفي والاثبات مجتمعا في الذهن وعلى هذا التقدير لا يرد ما ذكرتم من ان الكلام وقع في مقابل مطلق
الثابت فانا لا ندعي البديهة في ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان سوى هذا القدر وهذا
هو الجواب عن قول من قال الوجود زائد على الماهيات على ما سيأتي بيانه واصطلح علم ان مقابل
مطلق الثابت لا يكون ثبوتا فان زاد عليه البديهة فقد سلم المسألة والا سقط الكلام وهذا الجواب
جاد في الكل الا ان يدعي الخصم التعارض ووقوع الشك في البديهيات ولا يلزم من اتيان العلم لفساد
البديهيات تحسينه الا افسر العاقل الكامل من دفعه فاعلم ذلك واما قوله في الجواب عن السؤال
عن المعارضة في الحكم ان ما ذكرتم ليس جوابا عن دليلنا على ان المعدوم غير متصور معناه ان ما ذكرتم معارضة
وفصل المعارضة في الحكم والمعارضة انما تستقيم بعد تسليم الدليل فاذا ما ذكرتم ليس قادحا في دليلنا
لبيان ان المعدوم غير متصور بل هو اقامة الدليل ابتداء لبيان على ان المعدوم متصور وذلك نقيض
معارضة الدليل في مسألة واحدة وهو ما ذكرته ان اقام الدليل الدال على ان المعدوم غير متصور
والثاني ما ذكرته ابتداء لبيان ان المعدوم متصور وذلك يورد القدح في البديهيات الجواب عنه
ان يقول نحن لا نورد هذا الكلام لبيان ان المعدوم متصور فان هذه القضية بديهية عندنا فان كل
عاقل يعلم بالضرورة امتناع كونه على جناح طائر يطير فيما بين السماء والارض وانه ليس عنده الجواهر كل

جوهر فيها الف الف فكيف يتهم الدليل على البديهيات بل انما اوردنا عليه ذلك الكلام على سبيل القدح في
كلامكم لا انا جعلناه دليلا مستقلا على اثبات كون المعدوم متصورا ولقائل ان يقول لم قلتم ان قولنا النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان قضية كاذبة او مقيدة بحالتها او يتطرق اليها طعن وخلل الى غير ذلك
من دعاويكم فاذا ادعيتم هذه القضية موقوفة على تصور اصل العدم والعدم غير متصور فلما هذا ...
فلا يستحق الجواب والاصح انه **من** وبانها لو سلمنا امكان تصور العدم لكن قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
يستدعي امتياز العدم عن الوجود **المفسر** اعلم ان قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان يستدعي امتياز
العدم عن الوجود في نفس الامر واذا بطل العدد بطل الحكم بانهما لا يجتمعان اذا ثبت هذا فنقول امتياز
العدم يستدعي ان يكون للعدم هوية متميزة عن الوجود اي يكون للعدم خصوصية متميزة عن الوجود وللوجود
خصوصية متميزة عن العدم الا ان القول بكون العدم له هوية متميزة عن الوجود باطل لان كل هوية يشير
العقل اليها فالعقل يمكنه رفعها اذ لولا امكان رفعها لا يكون لها مقابل فيلزم ان لا يكون للعدم مقابل
وهو باطل لانه لو لم يكن للعدم مقابل يلزم ان لا يتحقق وجود الشيء وهو محال بالحس والمشاهدة التي وقع
الاتفاق على كونها طريقا لحصول اليقين فثبت ان ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول الا ان هذا
محال لان ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون داخلا تحت العدم المطلق فيكون قسم العدم قسيما له
هذا اصل الجواب عنه ان يقول هذا السؤال فاسد لانه لازم على قولكم العدم متصور الذي
وقع المساعدة عليه وبيانه وذلك ان العدم لما كان متصورا لابد وان يكون متميزا عن غيره فيكون له هوية
متميزة فيلزم جميع ما قررتم فكان هذا الكلام مبطلا لما وقع الاتفاق عليه فيكون باطلا ولئن سلمنا ولكن لم لا نسلم
ان العدم المعين الذي له هوية لو لم يمكن رفعه لما كان له مقابل فلم لا يجوز ان يكون المراد به انه لو لم يمكن رفعه
لا يكون له مقابل معقول فهذا ممنوع وان اردتم انه لو لم يمكن رفعه لا يكون مقابله موجودا متحققا فهذا مسلم
ولكن لم قلتم ان مقابل العدم المطلق غير موجود بل الوجود انما هو موجود معين وشخص معين وذلك ليس مقابل
للعدم المطلق فان مقابل الوجود اذا ثبت فقد يثبت مسمى الوجود وذلك يباين مسمى العدم فنقول يعلل هذا الشيء
موجود لا بخصوص الواقع عدم لغير والامر الثبوتي لان العدم الذي هو مسمى لما ادعي العدم الخاص وهو محال وهذا
الغلط انما نشأ واحد بمسمى العدم ومسمى الثبوت وحمل احدهما على الاخر وليس كذلك الا في مواد
المحل والزمان والمكان والشرط والاضافة والقوة والفعل والجزء والكل الى غير ذلك من الشرائط المذكورة
في ابواب التناقض في المنطق **من** لو سلمنا الامتياز لكن النفي والاثبات الخ **المفسر** قيل ان شرع
الامام في تقرير هذا الوجه قدم عليه تلك المقدمة وهي انما ان الحكم اما ان يكون حكما على الشيء بوجوده كقولنا السواد

هذا الالزام علينا ايضا ... ما لنا ان للعدم ...
... او يكون له هوية الا ...

موجودا أو يحكم عليه بعدمه كقولنا السواد معدوم أو يحكم بثبوت صفة له كقولنا الجسم متحرك أو بنفيها عنه
كقولنا الجسم ليس بمتحرك إذا عرفت هذا فنقول أما الأول وهو قولنا السواد موجود والسواد
معدوم لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور مفهوم قولنا السواد موجود والسواد معدوم لكن كل واحد منهما
باطل أما قولنا السواد موجود فلأنه إما أن يكون السواد هو نفس كونه موجودا أو مغايرا له فإن كان الأول
كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود ومعلوم أنه ليس كذلك لأن الأول
يفيد والثاني لا يفيد ويمتنع أن يكون ما لا فائدة فيها هو بعينه ما فيه فائدة وأما إن كان الثاني وهو أن
يكون الوجود مغايرا للسواد فهذا باطل لوجهين الأول أن الوجود إذا كان مغايرا للسواد
فإما أن يكون قائما بالسواد أو لم يكن فإن كان الثاني لا يكون السواد موجودا فلا يكون قولنا السواد موجود وإن
كان الأول فإما أن يشترط في كون السواد موجودا القيام بصفة الوجود به أو لا يشترط فإن كان الأول
لزم اجتماع المثلين وإن الكلام في الوجود الثاني كالكلام في الأول فيلزم التسلسل وإن كان الثاني يلزم قيام
الوجود بالمعدوم وهو غير معقول إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الألوان والحركات عدما محضا
وذلك يوجب الشك في وجود الأجسام وفتح باب السفسطة واعلم أن هذا الشك أورد على من يقول الوجود
هو نفس الشيء وليس إيرادا عليه ويرد أيضا على من زعم أن الوجود صفة زائدة على ذات الشيء الموجود
وإذا عرفت هذا فنقول أما من يقول الوجود نفس الماهية فيقول معنى قولنا السواد موجود هو
أن هذه حقيقة تصدق قولنا موجود بخلاف العدم لأنه يقول إذا لزم المحال على أنا نقول إذا لزم لكل
بأمر بينهما قولنا الإنسان فالمدرك الفرق بين قولنا الإنسان إنسان وبين قولنا الإنسان ليس بالمحمول فيه
عن الموضوع ولذلك يستقيم قولنا السواد ماهية والسواد حقيقة وكقولنا السواد صفة وعرض
وأما من يقول الوجود صفة زائدة على ماهية السواد فإنه يقول قولكم السواد في
نفسه ليس بموجود وصفة مسلم قولكم وإذا كان كذلك كان الوجود قائما بالشيء المعدوم قلت لا نسلم بل
الذي يلزم منه أن الوجود قائم بما ليس بموجود بوجود مغاير للوجود القائم به وبالجملة فالوجود قائم
بالسواد ليس بموجود بوجود آخر وهذا أخص من قولنا قائم الوجود بما ليس بموجود ولا يلزم كون الخاص
العام إذا ثبت هذا فنقول لم قلتم إن قيام الوجود بما ليس بموجود بوجود آخر محال لا بد له من دليل وأيضا
قولكم لكن الوجود صفة موجودة والأليق الواسطة بين الوجود والمعدوم قلنا لم قلتم إن الوجود صفة موجودة
وظاهر أنه ليس كذلك لأن الوجود الموجود صفة زائدة عليه فلو كان الوجود موجودا لزم التسلسل وأما
قوله فحينئذ يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم قلنا نحن نلتزم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم

وقول أصحاب الأحوال مبني على هذه المقدمة فلا يمكن إنكاره ونحن نثبت الواسطة بين النفي والإثبات لا بين
الموجود والمعدوم فإن السؤال أيضا ولئن سلمنا ولكن لم قلتم إن صفة الموجود يكون حالة في محل
معدوم بل هي حالة في ماهيته من حيث هي ماهية والماهية من حيث هي هي أمر مغاير للوجود والعدم
فلا يلزم من العلم بالوجود إذا أخذنا العدم فيه ولئن سلمنا ولكن لم قلتم إن قيام الوجود بالمعدوم محال والبديهة
ترتب بين الوجود والعدم والصفات وإذا فرقت البديهة فلا يلزم الشك المذكور بقول هذا الشك بعينه
وارد على من يزعم حصول العلم والإحساس فيكون هذا السؤال [illegible] الإحساس والبرهان فكل ما
يجعلونه جوابا في الإحساس هو بعينه جوابا في البرهان **ص** الوجه الثاني إذا كان الوجود مغايرا
للماهية كان معنى قولنا السواد غير معنى قولنا موجود فإذا قلنا السواد موجود فمعناه أن السواد هو شيء
موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال **المفسر** إن هذا الكلام لا يتعلق بمباحث المحمول والموضوع
وعلم المنطق ونحن نعرض عليك الشك بتمامه ثم نذكر الجواب عنه إن شاء الله تعالى فالسؤال إذا قلنا السواد موجود
فرعا على أن السواد مغاير للوجود فإما أن يكون المراد منه أن مفهوم السواد بعينه الوجود أو يقال
المراد منه أمر آخر والأول محال والإلزام أن يكون السواد المغاير للوجود هو نفس الوجود فيلزم كون الشيئين
شيئا واحدا وهو محال عقلا وإما أن يكون المراد شيئا آخر فلا بد من إفادة نصه وقال صاحب التصانيف
المراد من قولنا السواد موجود أنه موصوف بالوجود فأعاد الإمام الكلام عليه فقال إما أن يكون مسمى
السواد بعينه مسمى الموصوفية أو غيره فإن كان الأول فلا حمل ولا وضع ولا حقيقة وإن كان الثاني فإما أن
يكون المراد أن مسمى السواد بعينه مسمى الموصوفية مغاير له أو يكون المراد منه شيئا آخر والأول باطل
وإلا لكان الشيء نفس غيره والثاني لا بد من إفادة نصه وإن عاد وقال المراد منه أنه موصوف بالموصوفية
بالوجود فينقلنا الكلام إلى الموصوفية الثانية والثالثة فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى الموصوفية
وحينئذ يبطل قولنا السواد موجود على تقدير كونه غير موجود فهذا تقرير السؤال المذكور والمنطق على
الموضوع والمحمول والجواب عنه أن نقول المراد من قولنا السواد موجود هو أنه تصدق
عليه موجود إخبارا فإن كان المخبر معصوما أفاد العلم وإلا افتقر إلى الدليل على صدقه **ص** وأما
قولنا السواد معدوم فإن علمنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى
قولنا السواد ليس بسواد أو الموجود ليس بموجود ومعلوم أنه متناقض **المفسر** اعلم أنا إذا قلنا
وجود السواد نفس حقيقته كأصحاب الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه وأبي الحسين البصري كان هذا السؤال
واردا عليه إلا أنه يقول أخرج الله عنه قولنا ليس بسواد إنما يكون متناقضا لو كان ذلك نفيا لعين السوادية

حال بعينه او بعض خروج السواد عن كونه سوادا حال كونه كذلك انما اذا كان المراد ان الشيء الذي كانت
حقيقته كونه سوادا امس ذلك وارتفع واضمحل لا يلزم منه التناقض بينا به وذلك انا نعلم بالضرورة علاما ام
لعلمنا بكونه سوادا كان ذلك الامر وجوديا او عدميا ثم ان هذا الكلام في ذلك الامر المعدوم وبالجملة فنحن وراء
المنع فعليكم بالدليل **ص** وان قلنا وجوده زائد عليه لوجه الاستحالة ويلزمه او صار الى الجزم فيه الامام
المفسر اما الوجه الاول فقد قرره بما تقدم ولعينا واما الوجه الثاني وهو سلب الوجود عن
ماهية السواد مثلا لا يمكن لما علم السواد عن غير لان التصديق مسبوق بالتصور وقد قررناه وقيل وكل
ما عقل عن غيره فله تعريف لنفسه وكل ما له تعريف لنفسه فله ثبوت لنفسه فالسواد لا يمكن ان يسلب عنه
الثبوت الا اذا كان ثابتا هذا اصلح واجاب المتكلمون عنه بجواب ولكلا جواب اما جواب المتكلمين
منهم انهم قالوا لم قلتم ان كل ما عقل عن غيره فله تعريف لا بد وان يكون له ثبوت وهذا لان المعقول انه يكون بحسب
العلم بالنسبة الى العالم وبان يكون متعينا في نفسه لان العلم اذا اخذ هذا فيقول المعنى الذي يدعون
انه لا بد وان يكون له ثبوت التعين في نفس الامر او التعين في العلم فان ادعيتم الاول فهذا مسلم وان ادعيتم
الثاني فممنوع وان ادعيتم الضرورة فيه فقد اعترفتم بالعلم خارج عن المحسوسات وانتم قد حصرتم مدارك
العلوم في الحواس الخمسة وذلك يناقض مذهبكم وان ادعيتم دليلا عليه كان خارجا عن الاصلين كما هو مذهبكم
على ما قرروا واما الحكما فسلموا ان كل متميز متعين وكل متعين ثابت الا انهم قالوا الذي سلب عنه
الوجود موجود في الذهن فاعاد الامام السؤال عليهم وقال فاذا كان موجودا في الذهن استحال سلب
مطلق الوجود عنه لان الوجود اخص من مطلق الوجود والموجود في الذهن يصدق عليه انه موجود وكلاما الان
فيه انقل بل مطلق الوجود لا فيما قال موجودا خاصا احتاجوا عنه وقالوا الا نصدق عند سلب مطلق
الوجود عن السواد انما يصدق عليه سلب الوجود الخاص وهو الوجود الخارجي وانتم ملزمون لنا
ومطلقون بل هنا وعند الا نصدق هذه القضية الا على هذا الوجه فعليكم ابطالها على حسب ما ادعيتا
حتى لو قال قائل السواد لا وجود له اصلا لا في الذهن ولا في الخارج كان هذا ابتداء امتناعا في نفسه لان
قولنا السواد لا وجود له يستدعي العلم بحقيقة السواد والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في نفس
العالم فكيف يصح سلب مطلق الوجود عن السواد حال تصوره وهذا محال على مذهبكم واما الوجه الثالث
فبيانه **ص** اما الثاني وهو قولنا الجسم اسود الجسم ليس بسود فيعقل اذا قلنا الجسم اسود فهو محال
لو صح لصح انه يكون يوصف الشيء بامر وهو باطل وهذا الوجه قد مر عليه الكلام السابق وهو ان
قولنا الجسم موصوف بالسواد باطل لان الموصوفية اما ان تكون عدمية او وجودية والقسمان باطلان

فبطل القول بكون الجسم موصوفا بالسواد وانما قلنا انه يمتنع ان يكون الموصوفية امرا عدميا وذلك لان
الموصوفية نقيض لا موصوفية ولا موصوفية وصف سلبي بدليل صدقه على المعدوم فانه يصح ان يقال
المحال لا يوصف والصادق على المعدوم لا بد وان يكون معدوما ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن
ان يكون امرا عدميا وانما قلنا انه يمتنع ان يكون الموصوفية ثبوتية لانها اما ان يكون الجسم او السواد او امرا
مغايرا لهما والاول محال والا لكان كل من عقل الجسم او السواد عقل موصوفية الجسم بالسواد وليس الامر
كذلك والثاني محال ايضا لانها لو كانت مغايرة لهما لا بد وان يكون صفة لهما قائمة واضافة والصفة
والاضافة يمتنع ان يكون جوهرا قائما بنفسه واذا كانت الموصوفية صفة عاد الكلام في اتصاف الجسم بتلك
الموصوفية فيكون ذلك امرا زائدا عليه والكلام في الموصوفية الثانية كالكلام في الموصوفية الاولى ويلزم
التسلسل الا ان ما ذكرتم من الدليل على ان الموصوفية ليست امرا ثبوتيا ولكن ما ذكرتم من الدليل الدال على كون
الموصوفية امرا ثبوتيا فيعارض ما ذكرتم لان الحاصل ان الدليل على التقدير الاول معارض للدليل على هذا
التقدير وبالعكس فيبطل القول بكون الجسم موصوفا بالسواد لاستلزامه الجمع بين النقيضين والقول بالدليل
والكل محال واما لزوم المحال من قولنا الجسم موصوف بالسواد فوجب ان يكون هذا القول باطلا والجواب عنه
ان نقول معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد هو انه يصدق عليه انه اسود كان هذا القول والحكم
مطابقا للامر في نفسه فهو صادق والا كان كاذبا فهذا مرد السؤال المذكور ثم نقول **الغرض**
من هذه الاسولة اما ان يكون المراد منها حصول العلم بانتفاء هذه الاحكام والقضايا او لا يكون الغرض منها
ذلك فان كان الاول لزم التناقض لانكم جعلتم الحس غير مفيد علم الا من طريق الحواس والقضايا الحسية الاجلية
واردة عليكم في علم المحسوسات كحرارة النار وبرودة الثلج واشراق الشمس وذلك يبطل مذهبكم
انه لا معلوم الا وان يكون محسوسا واما قولنا هذه الشكوك والشبهات لا تفيد الواسطة ببطلان المحسوسات
سقط كلامكم جملة او قالوا انه لا يفيد العلم وان قالوا عرضنا تشكيكم ثم نقول **لم قلتم** ان الموصوفية لا تكون
امرا عدميا اما قوله الموصوفية نقيض اللاموصوفية وكونه نقيضا للسلب امر محسوسا ولم قلتم ان احد
النقيضين اذا كان عدميا لا بد وان يكون الاخر امرا ثبوتيا والعلم به ليس محسوسا ثم نقول ما ذكرتم منكم
بالامتناع فان نقيضه اللاامتناع فيلزم ان يكون امرا ثبوتيا فيكون محال **ص** الاعتراض الرابع على قولنا
الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون الى اخره **المفسر** اعلم ان الغرض من هذا الكلام بيان الواسطة
بين الوجود والعدم وتقرير الوجه الاول هو ان مسمى الامتناع اما ان يكون موجودا او معدوما
او لا موجودا ولا معدوما ويمتنع ان يكون موجودا لانه لو كان موجودا لزم قيام الصفة الثبوتية بالنفي المحض

واما ان يكون الممتنع موجودا وكل واحد من الامرين ممتنع واما قلنا انه يمتنع ان يكون معدوما لان الامتناع نقيض
اللاامتناع واللاامتناع امر عدمي لانه يصدق على الحكم المعدوم والصادق على العدم لابد وان يكون عدميا
والا لزم اتصاف المعدوم بالصفة الموجودة وانه محال واذا كان اللاامتناع امرا عدميا كان الامتناع ليس امرا
عدميا والثاني لسان ان الامتناع يمتنع ان يكون امرا عدميا وذلك لان الامتناع ماهية معينة في نفسها
ممتازة عن سائر الماهيات بدليل ان العقل يشير اليها واذا كان كذلك استحال ان يكون نفيا محضا او عدما
صرفا لا اتصاف الممتنع له بشيء من الذهن واذا كان كذلك لا يمتنع ان يكون الامتناع وصفا ثبوتيا قال السؤال
الثالث لا نقول [illegible] الجواب عنه من وجوه الاول الممتنع يمتنع في نفسه سواء كان هناك عقل او لم يكن الثاني وهو ان
الفرض الذهني اما ان يكون مطابقا للامر الخارجي او لم يكن فان كان الاول فقد حصل المرام وهو ان الممتنع له تحقق
في الخارج وان كان الثاني كان الثابت في الذهن امرا غير مطابق فيكون كذبا وليس كلامنا في الحكم الكاذب بل فيما
يطابق الوجود الثالث وهو ان الذي في الذهن اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا
لم يكن ممتنعا لان الموجود لا يكون ممتنع الوجود وان كان معدوما استحال ان يكون الامتناع القائم به موجودا
لامتناع قيام الموجود بالمعدوم فثبت ان مسمى الامتناع لا موجود ولا معدوم وذلك هو المطلوب
والاعتراض عليه ان يقال لم قلتم ان الامتناع امر عدمي وظاهر انه ليس كذلك لانه رافع اللاامتناع
واللاامتناع امر عدمي لانه يصدق على الممتنع والممتنع عدم محض والصادق على العدم عدمي بعين ما ذكرتم وكيف
ولم لا يجوز ان احد النقيضين اذا كان عدميا لابد وان يكون نقيضه امرا عدميا وهذا لان الامكان العام
نقيضه اللاامكان العام واللاامكان العام ليس امرا ثبوتيا لما سيجيء والامكان العام ليس امرا ثبوتيا
لانه يصدق على الممتنع فان كل واحد من هذين النقيضين ليس امرا ثبوتيا لما علمتم ان الامر ليس كذلك وكذلك
البنوة نقيض لا بنوة وكل واحد منهما امر عدمي هذا اذا قيل اصطلاح [illegible] ليس كذلك وبالجملة نحن
المانعون وانتم المستدلون فعليكم بالدليل ولئن سلمنا ولكن لم قلتم ان الامتناع لا يكون امرا وجوديا
اما قوله المنقصة لابد وان يكون موجودا قلنا [illegible] الممتنع عندنا امر موجود في الذهن اما
قوله في الوجه الاول الممتنع ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل او لم يكن قلنا الحكم على الممتنع بالامتناع
حال يحكم عليه هذا امر وجودي في الذهن اما الممتنع في نفس الامر فليس الا عدما محضا ونفيا صرفا
واما قوله في الوجه الثاني الفرض الذهني اما ان يكون مطابقا للخارج او لم يكن قلنا اعني حكمنا على
الممتنع لزم ذلك ان يكون موجودا في الذهن ونحن لا نحكم عليه بكونه موجودا او غير موجود لنقال الحكم
اما ان يكون مطابقا او لم يكن اما قوله في الوجه الثالث الذي في الذهن اما ان يكون موجودا او لا يكون

قلنا هو موجود اما قوله اذا كان موجودا لا يكون ممتنعا قلنا لا نسلم وهذا لان الممتنع موجود في الذهن
معدوم في الخارج فهو ممتنع بمعنى انه يستحيل وجوده في الخارج قال [illegible] تعريض الكلام في الممتنع الذي لا
وجود له اصلا قلت [illegible] لا نسلم ان لنا ممتنع بهذا التفسير لم قلتم [illegible] ليس كذلك لابد والدليل لم يعول هذا
الدليل ان افاد العلم بثبوت الواسطة او لم يفد فان افاد وهو غير [illegible] من مقدماته نوع من العلم
غير مستفاد من الحواس الخمسة وان لم يفد ذلك سقط كلامكم وكيف [illegible] بالواسطة وانما الوجه الثاني
[illegible] ان الاول ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى العدم والوجود لانه لو لم
يكن كذلك كان مسمى الحدوث اما مسمى العدم او مسمى الوجود ولو كان كذلك كان حيث صدق مسمى العدم صدق
مسمى الحدوث لو كان هو مسماه او حيث صدق مسمى الوجود صدق مسمى الحدوث لو كان عبارة عنه وانه
ليس كذلك اما الاول فلان شريك الاله يصدق عليه العدم وكذلك عدم امر ما على عدمه عليه مسمى العدم
ولا يصدق عليه الحدوث واذا ثبت هذا فنقول الان الذي يصدق على الماهية مسمى الخروج من العدم
الى الوجود اما ان يكون الماهية في ذلك الان موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة والاول محال
والا لزم صدق قولنا الموجود يخرج من العدم الى الوجود فيلزم ذلك كانه يقال الموجود يخرج الى الوجود
او ليس موجودا وهو محال ويمتنع ايضا ان يكون معدوما لوجهين احدهما ان الماهية اذا كانت
معدومة كانت باقية على العدم الاصلي ومع بقائها على العدم الاصلي يستحيل ان يتحقق مسمى الخروج من العدم
الى الوجود الثاني ان مسمى الحدوث صفة موجودة والا لما ثبتت الواسطة لان مسمى الحدوث ليس عدما
محضا ونفيا صرفا فلو لم يكن صفة موجودة يلزم اثبات الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو المطلوب
واذا كان مسمى الحدوث صفة موجودة والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم فثبت ان الماهية حالة
الحدوث لا موجودة ولا معدومة وهو المطلوب [illegible] هذا البعد من الاول الثاني وهو ان الماهية
اذا انتقلت من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لابد وان لا تكون معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة
فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت وان كانت موجودة فقد حصل المنتقل اليه بتمامه وفي
حصول المنتقل اليه بتمامه فلا يبقى الانتقال بل ينقطع فظهر ان الماهية حال حصول الانتقال لابد وان تكون
متوسطة بين المنتقل عنه والمنتقل اليه فوجب ان تكون خارجة عن حد العدم الصرف وغير واصلة الى
حد الوجود الصرف والاعتراض على الاول ان يقال لم قلتم ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم
الى الوجود غير مسمى العدم والوجود اما قوله لو لم يكن كذلك لكان حيث صدق العدم او الوجود
صدق الحدوث قلنا انما يلزم ما ذكرتم ان كان مسمى العدم او مسمى الوجود بمعنى واحد اما اذا كان

لفظا مشتركا فلا نسلم ما ذكرتم قوله قلنا إن مسمى العدم أو الوجود معنى واحد إلا أن نقول أو الدليل ولئن سلمنا
ولكن لم قلتم إنه يمتنع أن تكون الماهية موجودة أما قوله لما خرجت تصدق على الوجود أنه خرج إلى الوجود
معنى قولنا الماهية خرجت إلى الوجود هو نفس وجودها لا أنها موجودة ثم خرجت إلى الوجود الآخر بل هيهنا
فالحاصل أن الماهية إذا وجدت قيل إنها خرجت هي موجودة وخروجها إلى الوجود عبارة عن خروجها
موجودة اللهم إلا أن يدعي الخصم أن خروجها إلى الوجود غير كونها موجودة غير وجودها حتى موجودة
ولكن ذلك ممنوع وما يحمله ما أحد ذلك إلا أنا أمام العبارات المحضة فلا يلتفت إليه ولئن سلمنا ولكن نقول
إن خروجها من العدم إلى الوجود ليست موجودة أما قوله قلنا لم لا يجوز أن تكون معدومة قلنا لا نسلم
وما المانع من أن يقال الماهية حال خروجها إلى الوجود ليست إلا الماهية وأما الوجود والعدم
فإنهما أمران عارضان لها قلنا فلم قلتم إنه ليس كذلك على أنا نقول تشكل بما ذكرتم بحركة الجسم الساكن
وذلك أن الجسم إذا خرج من السكون إلى الحركة فمن الآن الذي صدق عليه مسمى الخروج من السكون إلى الحركة
إما أن يكون الجسم في ذلك الآن متحركا أو ساكنا أو لا متحركا ولا ساكنا والأول محال وإلا لصدق على المتحرك
أنه خرج من السكون إلى الحركة فيكون كذلك كأنه قال المتحرك خرج من السكون إلى الحركة فيكون الشيء
مرتين وهو محال والثاني محال أيضا لأن الجسم إذا كان ساكنا كان بالفعل ساكنا ومع الفاعل الكل
الأصل يستحيل أن يتحقق الخروج من السكون إلى الحركة فإن الجسم حال خروجه من السكون إلى الحركة لا يكون
ساكنا ولا متحركا مع كونه باقيا فيلزم القدح في الحس والمحسوس وذلك باطل بل هو أنه لا طريق للعقل
إلا الحواس الخمس **مس** الشبهة السادسة لمنكري البديهيات أنا نجد العقل جازما بأمور كثيرة جزمه بالأولى
مع أن الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة إلى حكم العقل **المصنف** اعلم أن الكلام
إيراد الأسئلة وحاصلها يرجع إلى حرف واحد وهو أن العقل جازم باستمرار الأمور العادية على ما
كانت عليه مع أنه يجوز أن يكون الأمر بخلاف ذلك فعند جزم العقل بها مع قيام الاحتمال وجزم العقل
مع قيام الاحتمال محال والاعتراض على الكل شيء واحد وهو أن الاحتمال في الأمور العادية مع
ما لا يقدح فيها عندنا فلم قلتم إنه لا يجزم الجزم في هذه الأمور مع الاحتمال لا بد من الدليل وذلك المطالبة
جميع الأسئلة المذكورة **مس** الشبهة السابعة من أدلة القضايا العقلية تدل على أن الإنسان قد
تعارض عنده دليلان إلى آخر **الاعتراض** عليه أن يقال لم قلتم إن العجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطرا
إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين وما المانع من أن يقال يعلم قطعا فساد إحدى مقدمات
أحد الدليلين أو كليهما أو فساد جميع مقدمات الدليلين على الإجمال إلا أنه يعجز عن تعيين الفاسد

العاقل

المقدمات فلهذا وقع عند التعارض إما الجزم بصحة جميع مقدمات الدليلين فهو محال ولكنه يجزم بذلك عند
علمه ضرورة أن الدليل متى صحت مقدماته أنتج لا محالة وإن تعذر المطلوب فلو اعتقد جزما صحة المقدمات لزم
اعتقاد الجمع بين النفي والإثبات وذلك محال **مس** الشبهة الرابعة قد يكون الإنسان جازما بصحة مقدمات
دليل معين ثم تبين خطأه في بعض تلك المقدمات **المصنف** الاعتراض عليه أن نقول نحن لا ندعي أن
كل شيء اعتقده الناظر دليلا فهو دليل مفيد للعلم بل ندعي أن الدليل إذا استجمع جملة الشرائط المعتبرة
في كونه دليلا مفيدا للعلم فلم قلتم إن الناظر إذا وقف على الدليل المستجمع جملة الشرائط المعتبرة يرجع صاحبه
ويميل إلى اعتقاد الخطأ فيه حتى يلزم ما ذكرتم على أنا نقول ما ذكرتم تشكل بتطرق الخطأ والغلط
إلى المحسوسات على ما ذكر القادحون في المحسوسات من وقوع التعارض **مس** الشبهة الخامسة
أنا نرى اختلاف الأمزجة والعادات يقتضي الاعتقادات إلى آخر **الاعتراض** عليه أن يقال هذا
وارد عليكم في المحسوسات فلعل جزمنا بما نراه لمزاج عام أو إلف عام وعلى هذا التقدير لا يحصل الوثوق
بشيء من المحسوسات فما أجبتم به عن الإشكال الوارد عليكم في المحسوسات فهو جوابنا في البديهيات
وهو باطل وأما قوله السوفسطائية فإنما نستمع ما ذكروه إن لو استمع كلام القادحين في البديهيات
وإذ لا إنصاف فيهم فلا نستمع كلامهم **مس المقدمة الثانية** في أحكام النظر المعترفون
بالتصديقات البديهية والحسية اختلفوا في أنه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدى ذلك التركيب إلى تصديق ما ليس
معلوما بمعلوما والجمهور من أهل العلم قالوا به والكلام فيه وفي تفاصيله يستدعي فصولا **المصنف**
اعلم أن الذي يتعلق بهذا الموضع ليس إلا نقل المذاهب في صحة النظر وفساده وأما إقامة الدليل على النفي
والإثبات فسيأتي بعد اعلم أن المنقول عن قوم من الأوائل يعرفون بالسمنية أنهم قالوا لا يعرف بالنظر شيئا
ولا العلم الشيء إلا بالحس ومنهم من يقول لا العلم شيئا إلا بالحس أو بالخبر المتواتر ومنهم من يقول مدارك العلم
هي الحس وخبر التواتر وحدود العقل وصار الإمامية إلى أنه لا يعلم مسائل الأصول والفروع إلا بقول
الإمام وأما النظر فلا يعول عليه أصلا وقال قوم يصح النظر في الأصول وأما القياس في النظر فلا يعول
عليها في الفروع وإلى هذا المذهب صار النظام وأصحاب الظاهر وقال قوم لا يصح النظر في الأصول والتعويل
عليه في الفروع وإلى هذا المذهب صار أصحاب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله والذي ذهب إليه السواد الأعظم أن
النظر طريق إلى العلم في الأصول وهو أيضا معتبر في الفروع إذا لم يجد في الواقعة نصا وهذه المذاهب المذكورة في النظر
مس مسألة النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات كعرفان صدق بأن العالم متغير وكل متغير
ممكن حتى يلزمه التصديق بأن العالم ممكن ولا نعني بالفكر إلا ما حصر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث

أحكام النظر

التفسير اعلم ان هذا الحد يشتمل على مباحث عقليه البحث الاول اعلم ان ههنا امورا ثلثه الاول
الامور التي يقع فيها التركيب ونفس التركيب والهيئه الحاصله والتاليف والتركيب فالامور التي يقع فيها
التركيب منها الدليل هي الامور وهي نازله منزله الخشب بالنسبه الى السرير والثاني تاليف تلك الامور وهي نازله
منزله الخشب بالنسبة والثالث الهيئه الحاصله بعد تركيب المقدمات وهي نازله منزله هيئه السرير
اذا عرفت هذا فنقول اما تلك الامور فليست نظرا لان تلك الامور اما ان تكون مستنتجه عن مقدمات ضروريه
واما الحاصله من تاليف المقدمات فلذلك الامر لانه الحاصل عند التركيب والتاليف فلم يبق ان يكون
نظرا الا الترتيب الخاص وتلك الامور فاذا النظر ترتيب تصديقات البحث الثاني اعلم ان قوله
ترتيب تصديقات اشاره الى العله الماديه ورسمها انها عباره عن جزء الشي الذي معه وجود ذلك الشي
بالقوه اي لا يلزم من وجوده وجوده بالفعل واما نفس الترتيب فهو اشاره الى العله الصوريه ويمكن ان يقال
الترتيب علة الهيئه الاجتماعيه والهيئه الاجتماعيه هي العله الصوريه فلهذا كلام الامام ما يشعر بالعله
الصوريه من هذا الحد لان الترتيب وان كان علة الهيئه الا انه لا اشعار بها والاقرب قريب ورسم العله
الصوريه انها عباره عن جزء الشي الذي يلزم من وجوده وجود ذلك الشي بالفعل وهذا هو الفرق بين العله الصوريه
والعله الماديه واما قوله ليتوصل بها الى تصديقات فهو اشاره الى العله الغائيه فان الوصول المطلوب
والشي فاذا هذا الرسم الذي ذكره الامام فيه اشاره الى العلل الاربع وكل حد يشتمل على العلل الاربع كان هو
اتم الحدود واكملها البحث الثالث ما يحصل هذا التعريف عليه اسوله الاول ان هذا الحد
فاسد لانه مختص بالنظر في تصديقات وخرج منه النظر في التصورات وشرط الحد ان يكون جامعا مانعا
السوال الثاني قد علم ان الدليل يتركب من تصديقين لا اقل ولا اكثر فلم قال ترتيب تصديقات مع
ان هذا جمع واقل الجمع ثلثه السوال الثالث الحاصل من الدليل ليس الا مدلول واحد وتصديق واحد
فلم قال ليتوصل بها الى تصديقات لفظ السوال الرابع وهو ان قوله ليتوصل بها الى تصديقات لغرامه(?)
لا يكون جزء التعريف ذكره للتفهيم فهو باطل من وجهين الاول ان ذلك هو النظر ومقصوده ويمتنع غير(?)
ذلك الشي فاستحال جعله جزءا والثاني انه موقوف على الحد الاوسط وافضى به ذلك المطلوب فانه بعد
ناظر وان لم يحصل ذلك حصول تصديقات لغرض فاذا ما ذكره الامام في حد النظر انما يطلق على النظر
الاختياري وهو الذي يوضع المطلوب فيه اولا ثم يطلب الدليل المنتج له اما ما يكون من سبق الفهم الى المقدمات
واستباق الذهن اليها الى المطالب من غير شوق واحتشاد الى المطالب كالحدس ذلك
للنفس القدسيه التعريف لا يتناوله فيكون بعد ما اضافا من هذا الوجه وان كان الوجه

يعلل هذا الكون كل زمان وان لحد محله بالفهم والبرهان المحله بالفهم بطل المحدود بالاتفاق فكيف يا اخر بامثل
السوال الخامس قد جعلتم النظر عبارة عن الترتيب المخصوص فهذا الترتيب اما ان يكون ضروريا
او نظريا فان كان الاول امتنع تعريفه لانه لا شي اعرف من الضروريات حتى يعرف به ولانه لو كان معرفا
لكان نظريا وحينئذ يصير الضروري نظريا وهو محال وان كان هذا الترتيب نظريا افتقر الى تعريف اخر
والكلام فيه كما في الاول فيلزم الدور او التسلسل السوال السادس كل احد يعلم كونه ناظرا بالضروره
حال كونه ناظرا في الدليل والنظر جزء العلم بكونه ناظرا وجزء الضروري ضروري واذا كان ضروريا استحال تعريفه
على ما تقدم الجواب عن الاول ان نقول قد بين الامام ان التصورات غير مكتسبه واذا كان كذلك
لا وجود للنظر في التصورات فلا يكون الحد فاسدا او للقائل ان يقول الرسم المذكور لا ينافي التصور النظري
فيكون هذا عذرا انما يكون التصورات مكتسبا واذا كان كذلك لا يمكن ان يقال التصور غير مكتسب فيعود الكلام
الى ان الحد المذكور فاسد الا ان يقال المذكور يعوض احد ليس الا شرح اللفظ وليس الغرض منه تعريف
الحقيقه والفرق بين الحد والرسم فله وجه واما قوله اقل ما يتركب الدليل عن مقدمتين ولا يزيد عليهما
فلم قال الترتيب تصديقات قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان لفظ الجمع يحتمل ان يكون المراد منه الاثنين وقد
ورد ذلك في القران كما في قوله اذ تسوروا المحراب وقوله عز وجل فقد صغت قلوبكما وغير ذلك من الايات الثاني
وهو ان المراد منه جنس النظر ونحن نعنيه(?) وبهذا خرج الجواب عن السوال الثالث وايضا فربما تركب الدليل من
مقدمتين واحتاج كل واحد من المقدمتين الى دليل في صحته فلو قلنا ترتيب تصديقين يتوصل بها الى
يخرج عنه مثل هذا الصنف فاما اذا قلنا ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات فيدخل فيه ما اذا كان
مركبا من التصديقين والزايد عليهما فكان هذا القول احسن فكان اولى واما قوله يتوصل بها الى تصديقات
قلنا اما ان يكون المراد منه للتفهيم او لا يكون قلنا المراد منه التعميم وذلك لان ترتيب التصديقات قد يكون
الغرض منه حصول العلم بالمطلوب وقد يكون قد ذكر للتفهيم عنه والغرض من هذا التعريف النظر الاختياري
وهو الذي يوضع المطلوب اولا ثم يطلب له ما يودي اليه فاما وقوع المقدمات في النفس ابتداء والتفات
الذهن الى الحد الاوسط فذلك من باب الملقف اليه فاما الغالب ما قلنا واما السوال الخامس فنقول
انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان الغرض من التعريف المذكور استفاده حقيقه النظر واما اذا كان الغرض منه تبديل
لفظ بلفظ اوضح منه لا يلزم ما ذكرتم وبهذا خرج الجواب عن السوال السادس والحق ان هذا النظر امر يحله
العاقل من نفسه حسب ما يجد من الم ولذه وفرح وجوع وعطش وشبع واذا كان من الامور الوجدانيه
امتنع تعريفه الا بتبديل اللفظ بلفظ اوضح منه فهذا ما في هذا التعريف البحث الرابع في تعلم ما يدل في النظر

الاول النظر عبارة عن استحضار علوم او ظنون يمكن التوصل بها الى تحصيل علوم اخر وعليه سؤال وهو ان يقال
هذا الحد يدخل فيه ما ليس من النظر فان من استحضر علوما او ظنونا يمكن ان يحصل بها علم علوم اخر او ظنون
ولم يشرع بعد في ترتيب تلك العلوم او الظنون لا يكون ناظرا اصلا فانه ذكر فيه كلمة او وهي ليست او
التي هي للشك وهذا انما يتوجه في الحدود الثاني قال بعضهم النظر عبارة عن الفكر الذي يطلب به من قام به علما
او غلبة ظن فقولنا الفكر بازاء منزلة الجنس لان الفكر قد يكون المراد منه حصول العلم او الظن وقد لا يكون
المراد منه ذلك فكان قولنا الفكر عاما في الكل وقولنا يطلب به من قام به علما او غلبة ظن فصل لما به الفكر
عن غيره وعليه سؤالان الاول ان هذا الحد مانع للنظر وهو مقصور ومثل النحو مقصور يمتنع ان يكون جزءا منه
الثاني انه يصير النظر بدون خطران هذا الوصف بالبال فان من هجم عليه هذا الترتيب الواقع في التصديقات
حتى افضى به الى التصديق لم يكون ناظرا فلو كان هذا الوصف جزءا من اجزاء النظر امتنع الحكم بدونه واما ان لم يكن
قيدا ولا جزءا منه كان ذكره زائدا في الحد والزيادة في الحد تبطل الحد كما ان النقصان منه تبطله واما ان كان المراد
منه شيئا اخر فلا بد من بيانه قال بعضهم تردد في احاد العلوم الضرورية وهذا الحد ما سوى وجهين الاول
التردد هو يطلق ويراد به الشك كما يقال فلان متردد في الامر وفي رأيه ويطلق ويراد به الترتيب الواقع في التصديقات
فكان لفظا مشتركا فلا يصح استعماله في الحد الثاني انه قال تردد في احاد العلوم وذلك يخرج عنه تردد في احاد
المطلوبات وبالجملة يخرج عن النظر في المطلوبات فيكون التعريف قاصرا السؤال الثالث ان النظر لا يمكن
في العلوم الضرورية كذلك يكون في العلوم النظرية فان البرهان كما يتركب عن المقدمات الضرورية فكذا انه يتركب عن
المقدمات النظرية الا انه يقول (كلها) ضرورية فلا يرد علينا السؤال الثالث الا ان ذلك مكابرة فان كل عاقل
يجد الفرق بين علمه بحدوث العالم وبين علمه بان الواحد نصف الاثنين فلا يكون العلوم كلها ضرورية وقال بعضهم
النظر امور التصديقات المرتبة وهو ايضا عدمي لانه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات واعلم ان
الانسان اذا اخذ يتفكر في صحة الدليل وابطاله يلزم ذلك تجريد عقله عن الغفلة والسهو فاذا ما ذكره
هذا القائل من لوازم النظر الذي هو ترتيب تصديقات على ما قلناه من قبل اذا عرفت هذا فنقول يمتنع ان يكون
النظر عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات وذلك لان الانسان اذا اخذ نظرا في حدوث العالم وجرد عقله عن
الغفلة عنه ولا يتفكر في مقدمات الدليل ولا يشرع في ترتيب ما ينتج لهذا المطلوب لا يكون في ذلك الحالة ناظرا
وقال قوم النظر عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول وهذا ايضا باطل فان من حدق عقله نحو حدوث
العالم عند حصول ما يدل على حدوثه ورتب المقدمات ما ينتج الحدوث لا يكون ايضا ناظرا النظر الذي هو المراد
في هذا الموضع هذا ما قيل في النظر ص قيله فلا يمتنع للفكر الا ما حصر في قسمه من التصديقات المسمى للتصديق
الثالث

المفسر ولقائل ان يقول انه جعل النظر عبارة عن ترتيب التصديقات في هذا المقام ثم جعل
النظر عبارة عن حصول التصديق ومعلوم ان ترتيب التصديقات غير حضورها في الذهن فكان هذا غير
الاول فكان بين الكلامين تناقض الا ان يتكلف له ويقول الحصول المستلزم للتصديق عبارة عن حضورها
بصفة الترتيب فيكون فيه اشعار بالترتيب فله وجه على بعد ص ثم المسلمات ان كانا يقينيين
كان اللازم كذلك وان كانا ظنيين او احدهما كان اللازم كذلك المفسر اعلم ان التصديقين اما
ان يكونا يقينيين او ظنيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا فان كان الاول كان اللازم منهما اعني النتيجة
يقينيا مثاله العالم متغير وهذا امر مشاهد وكل متغير محدث لانه لو لم يكن محدثا لكان اما واجبا او ممكنا
والاول محال والا لاستحال تغيره وعدمه والثاني محال والا لاستغنى في وجوده عن المؤثر ان يكون ممكنا
وان كانا ظنيين فاللازم ظني لان النتيجة فرع المقدمات ولما كانت المقدمات ظنية كانت النتيجة
لا محالة ظنية لاستحالة الفرع قطعيا والاصل ظنيا مثاله الحائط المتشعث يكون بالمطر والسقف
وجرمه الرقيق انظر بين الناس واما ان كان احدهما معلوما والاخر ظنيا فاللازم ظني لان
احتمال الكذب قائم في احدى المقدمتين التي توقف ثبوت اللازم عليها فيكون لا محالة ظنيا وما يحمله
فالموقوف على المظنون لا بد وان يكون مظنونا واعلم انه فرق بين لزوم النتيجة عن المقدمات وبين
التصديق بالمطلوب فانه يحتمل ان يكون علما على ما سيعرف الانسان وباقي الكلام الى اخر الكلام
المفصل معلوم مما مضى ولا نعيده ص مسألة الفكر المفيد للعلم موجود الى اخره المفسر
اعلم ان لعلمائنا المذاهب في هذه المسألة وهي من علمائنا الاولين اما اول المهندسين فان جمعا منهم اعترفوا
من العدديات لحصول هم بينه فان متعلقة ينسب الى غير ذلك من انواع الحرب ولذلك اعترفوا بكونه
مفضيا الى العلم في الهندسيات كالاشكال الموضوعة في اقليدس وغيره وانكروا كونه مفضيا
الى العلم في الالهيات واعلم ان هؤلاء ايضا لهم ان زعموا انه لا يفيد العلم في الالهيات ما الكم يتحرون
في العلوم الالهية ويصنفون فيها الكتب فانهم قالوا الغرض مقصود من البحث فيها حصول العلم واما
الغرض الاخذ بالاولى والاخلق فان الاعتقاد الصادر عن الدليل اولى من الاعتقاد الصادر لا عن دليل
فهذا غاية مرامنا في المباحث الالهية واما الجزم فلا سبيل اليه ص لنا ان كل واحد من مقدمتي
المثال المذكور يقيني وقد تجتمعان في الذهن لتصاعد عقيبهما النتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعلم
موجود المفسر واما قوله كل واحد من مقدمتي المثال المذكور يقيني فقد مر بيانه واما قوله
وقد تجتمعان في الذهن فهذا ايضا نظري فان الخصم يمنع كل ذلك على ما سيعرف في الاسولة القادحة في صحة النظر

وتذكر الجواب عنه أما قوله إجماعنا مشروط بالتفسير المذكور فهذا فيه نظر فإن لقائل أن يقول لم قلتم إنها
تحصل الإجماع مشروطاً بالتفسير فإن ادعيتم فيه الضرورة فقد ادعيتم الضرورة في أن النظر يفيد العلم ولا يحتمل
النزاع فدعوى الضرورة فيه أشد للأصل ولو جاز ذلك لجاز أن يدعى فساده بالضرورة فإن ادعيتم استدلالاً فبينوا
المقدمتين للتفسير ولا بد من بطلانه واعلم أن الإمام كان يدعي العلم الضروري بجواز إجماعهم على الوجه
ويدعي أيضاً الضرورة في استلزامها التفسير المذكور وكان يحكم بالعادة على [illegible] وأنكر ذلك الوجه الثاني أن
العقلاء أطبقوا على أن النظر وطلب العلم بالأدلة فلو لم يكن مفيداً للعلم والإمام [illegible] لما طلب العلم الوجه
الثاني بعض العقلاء يعتقدون في النظر حرمة العمل [illegible] العالم [illegible] ولا بد وأن يكون أحد القولين
صحيحاً لاستحالة ارتفاع النقيضين فالحق إنما ذهب إليه [illegible] بالنظر [illegible] أن النظر قد يفيد العلم
ولقائل أن يعترض على الأول ويقول لم تزعمون أن كل العقلاء يفزعون إلى النظر وطلب العلم أو [illegible] يعتقد
كونه مفيداً للعلم الأول ع والثاني [illegible] ولكن لا نحتج به ولئن سلمنا ولكن لم قلتم إنهم يفزعون إليه لطلب العلم
وما المانع من أن يقال إنما فزعوا إليه [illegible] لتحصيل الظن والاعتقاد الجازم وإن لم [illegible] علماً أو على الثاني لم قلتم
إن ما صار إليه المحق علم وما المانع أن يكون اعتقاداً مطابقاً لا علماً وهذا لأنكم تفرقون بين الاعتقاد والعلم
ثم نقول [illegible] ما ذكرتم من الدليل أن يكون النظر الفاسد يفيد العلم وذلك أن الناظر [illegible] يستفيد
العلم بالعدم والناظر في العدم بدليل فاسد فلا يستفيد الجزم للقول بالحدوث ونحن نعلم أنه لا بد وأن يكون
أحد القولين صحيحاً والحق إنما ذهب إليه [illegible] النظر فيلزم أن يكون ذلك النظر صحيحاً الوجه الثالث
قال أصحابنا النظر إما أن يكون معلوماً بالضرورة أو بالنظر والأول باطل لأن الأمر الضروري لا يختلف العقلاء فيه
والثاني باطل أما أولاً فلأنه يلزم القول بصحة النظر على تقدير فساده وهو محال وأما ثانياً فلأنه يؤدي إلى
نفي الشيء بنفسه وهو متناقض قال المخالف [illegible] التعارض وذلك أن العلم بصحة النظر إما
أن يكون معلوماً بالضرورة أو بالنظر والأول باطل [illegible] العقلاء فيه والثاني باطل لأنه يؤدي
إلى إثبات الشيء بنفسه قال الإمام الجويني رحمه الله أجاب عنه فقال نفي الشيء بنفسه متناقض
أما إثبات الشيء بنفسه فلا يكون متناقضاً [illegible] العلم فإنه يعلم به غيره ونفسه قلت هذا فيه
ضعف لأن المستند لا بد وأن يكون معلوماً قبل المستند فلو أثبتنا الشيء بنفسه لزم أن يكون معلوماً قبل
نفسه وذلك متناقض والأولى التعويل على دعوى الضرورة وأما اختلاف العقلاء فنقول لا نسلم أن من نظر
على الوجه المعتبر يخالف في [illegible] النظر ويجوز أن يخالف العقلاء [illegible] له [illegible] ويتوقف علمه [illegible] دون النظر
[illegible] صحة النظر وهذا العقل [illegible] والصحيح المخالف له مطلقاً [illegible] الإمام

ان العلم بفساده

الاستناد من يعرف دليله شرع في ذكر الشبهة والجواب عنها الشبهة الأولى الجهال يزعمون أنهم
نظروا وحصل لهم العلم كأن هذه فرق المبتدعة والأهواء والمحقون يزعمون أنهم عالمون وغيرهم
مبطلون فنقول إذا نظرنا وحصل لنا اعتقاد عقيب النظر فالعلم بكون ذلك الاعتقاد علماً إما أن
يكون ضرورياً أو نظرياً والأول باطل [illegible] لم لا يكتسب الأمر بخلافه [illegible] كثيراً ما ينظر
الناظر في دليل ويعتقد مقتضاه ثم ينكشف له أنه مخطئ في ذلك الاعتقاد والعلم الضروري يستحيل
أن ينقلب جهلاً وأيضاً فلأن العقلاء اختلفوا فيه والأمر الضروري لا يقبل الاختلاف فيه وإن كان
الثاني كان الكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل الشبهة الثانية المطلوب لا يخلو إما أن
يكون معلوماً للناظر أو لا يكون معلوماً فإن كان معلوماً فإنه استحال طلبه وإن لم يكن معلوماً استحال
طلبه حينئذ لأنه حينئذ يكون غافلاً عنه والغافل عن الشيء [illegible] طلبه محال وأيضاً إذا كان الحاصل
مطلوبه وجاز أن لا يكون مطلوبه كان اللازم منه الشك مع العلم [illegible] الشبهة الثالثة الإنسان
قد يكون جازماً على صحة الدليل ويعتقد مقتضاه [illegible] ثم إنه يظهر له بعد ذلك ضعفه [illegible] نفسه
أو [illegible] عنه فرجع عن جزمه بصحة ذلك الدليل [illegible] الاعتقاد الأول إلى نقيضه وإذا ثبت
هذا فنقول ما من دليل نجزم بصحته والآن يحتمل أن يظهر لنا ضعفه [illegible] ومع هذا
الاحتمال كيف يطمع الطامع في حصول اليقين الشبهة الرابعة أن العلم بالمقدمتين لا يحصل دفعة
في الذهن بدليل أنا [illegible] الذهن نحو استحضار معلوم [illegible] تلك الحالة [illegible] استحضار
آخر [illegible] الذهن [illegible] العلم [illegible] واحد وذلك [illegible] بالاتفاق أما المنكرون للنظر في
الإلهيات احتجوا بوجهين الأول أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول لأنه
لو لم يكن شاعراً بهما [illegible] أن يحكم بأحدهما على الآخر لأن العلم الضروري حاصل بأن كل ما لا يكون معلوماً
استحال الحكم عليه [illegible] هذا فنقول الحقائق الإلهية غير متصورة لنا [illegible] فلأنا
لا نتصور الأشياء إلا كما نحسها أو نفوسنا أو عقولنا وإذا فقد التصور امتنع التصديق والمعتمد عليه
الثاني أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه الهوية التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا ثم إن العقلاء
اختلفوا فيها اختلافاً كثيراً [illegible] قال الأكثرون [illegible] هذا الهيكل المخصوص وهذا هو مذهب
المعتزلة وبعض أصحابنا وقال بعضهم إن الإنسان عبارة عن أجسام لطيفة سارية في هذا الهيكل
المخصوص مثل سريان ماء الورد في ورق الورد والنار في الفحم وذلك جسم لطيف هو المخالط والمباين
والمعاند وهو جوهر نوراني [illegible] استقلال الأحكام له [illegible] أن ينظر [illegible] الفساد والانحلال

أولا

والدور فاذا فارقت هذا الهيكل بقيت اما الى السعادة او الشقاوة وهذا المذهب يعزى الى الامام الجويني مع
طائفة عظيمة من العلماء ومنهم من قال هو جزء لا يتجزى في القلب وهذا مذهب ابن ابو هيثم النظام ابن الراوندي
ومنهم من قال المزاج ولعل مراده ان الانسان هو المركب من الطبائع الاربع تركيبا مخصوصا فلان انقلاب هذه الطبائع
وتفاعل حصل من تفاعلها كيفية مزاجية متوسطة وهو مزاج فما دام البدن على ذلك النوع من المزاج
الذي يستحقه بحسب نوعه كان محفوظا عن الآفات فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج
وبقي هذا الهيكل المخصوص الى الانحلال والتفرق والعقوبة وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم
من قال النفس الناطقة لكل واحد بقوله انا عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر لا متحيز ولا حال في المتحيز
وذلك الجوهر هو المدبر لهذا الهيكل والحافظ له عن ان يتفرق او يفسد وهو العالم والمخاطب والمثاب
والمعاقب والى هذا القول صار المحققون من الحكماء واحبار الغزالي واكثر ارباب المكاشفات والصوفية
واذا كان حاله مع اظهر الاشياء عندنا واقربها منا كذلك فكيف يكون حاله مع ابعد الاشياء مناسبة
والجواب عن الاول ومثل ذلك فاعلم ان الامام رحمه الله ذكر في النهاية ان العلم بكون الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ضروري وهو جواب جمع من الاصحاب وذكر في هذا الكتاب بكونه علما نظريا ويمكن
ان يكون هنا مجموع علوم اربعة احدها العلم الضروري الحاصل بالمقدمات المرتبة الثاني العلم الضروري بصحة
تلك المقدمات الثالث العلم الضروري بلزوم تلك النتيجة عن تلك المقدمات والرابع العلم بصحة ما علم
اللزوم عن الامور التي علم صحتها بالضرورة فنقول كل من حصلت له هذه العلوم الاربعة حصل له العلم بالمطلوب
لا محالة ـــــ على الاول لو كان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علما لعلم كونه علما بالضرورة
فكيف وقع الخلاف بين العقلاء وعلى الثاني لو كان العلم بكونه علما عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل الا انا نقول
الجواب عن الاول من تصور حقيقة النظر الذي يدعى افضاؤه الى العلم علم بالضرورة كونه علما وقد قررنا
حقيقته ما هو وصحة انحصار العلوم الاربعة ثم الخلاف العاقل فيه اذا لم يعلم حقيقة النظر الذي
يدعى افضاؤه الى العلم اما لو وقف على حقيقته لا يمكن ان ينازع فيه وخروج للعقلاء الى الاختلاف في
الامور الضرورية اذا لم يتصوروا حقيقة ما ادعي فيها ولعناده لغرض وهو ان من نظر كما رسم له
لا يمكنه ان يشك في كون النظر صحيحا وان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ثم قيل ان النظر يحتمل ان ينازع فيه
فاذا اما الاختلاف العقلاء في الامور الضرورية اذا وقفوا على اسبابها اذا لم يحيطوا علما باسبابها فنحن
ان نشك لبعضهم فيه مسألة ان العلم بالضرورة يعم الاشياء لادراكها ورؤية ابصارها ويمكن لبعضهم لا يدرك ابدانها
ان يشك وينازع في وجودها فلذلك الا نصها واما الجواب ـــــ عن الثاني فهو ان نقول العلم باعتقاد

وكونه علما استعدادا من حصول تلك العلوم الاربعة في الذهن فلا يلزم التسلسل لانه ضروري لتعدد العلم
بالعلوم واتصافها بالمانع من ان يكون النظر في امر من الامور يعقب الاعتقاد به ويعقد كون ذلك الاعتقاد علما
بطريق الضرورة والشيخ لم يقل انه ليس كذلك واعلم ان الاعتقاد على الاول وهو قولنا ان العلم بكون
الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علما ضروريا كما صار اليه اكثر الاصحاب وقد سأل الامام الاستاذ
فقال اولى ان يقال بالطرفين ويكتسبان بعض الشيخ انه ضروري وفي بعضها انه نظري وقد قررنا كل واحد
منهما بحسب الامكان اما قوله في الوجه الثاني اما ان يكون المطلوب معلوما او لا يكون معلوما قلنا انه
غير معلوم اما قوله اذا وجد كيف يعلم انه مطلوب قلنا انه عالم ماهية الصفة وماهية الموصوف
والنسبة جاهل بان ايهما هو ثبوت نسبة الصفة الى الموصوف او انتفاؤها فاذا قام الدليل على الثبوت او على
الانتفاء فحينئذ نصير محصلا لمطلوبه ويتميز مطلوبه بالمفردات التي كانت متصورة له فعلم انه الشيء الذي
على التعيين هو لكم اذا وجد كيف يعلم انه مطلوب فكلام لا حاصل له اذ لقائل ان يقول هب انه جاهل
لمعنى ذلك المبهم ولكن لم لا يقدح في المبهم الحاصل بالقرينة ما الحاصل ان نحو هذا الكلام على ما في الكتاب
لا تحصيل له واعلم ان اهل السمنية انما ساغ مذهبهم في ابطال العلوم النظرية كلها توكدات وحكاية
مذهبهم انهم قالوا النفوس البشرية قديمة وكانت عالمة بحقائق الاشياء وتصل لتعلقها بابدانها الا
انها لما تعلقت بالابدان واشتغلت بتدبيرها نسيت العلوم فاذا اشرع النظر في الادلة فصار هذا ان يكون
فلو نظر تدل على انه لا العلم بما نسيه قالوا فالمسألة ان من كان له عدو في جهة علامة ثم ان كل العقد
انه يهمه وعاقب في غيبته تعقل حتى وقع النسيان لذلك فاذا رآه تذكر انه له ثم علم ومذهبهم
ما حكيناه من السمنية في معرض انكار النظر قالوا اذا ان النفوس كانت عالمة بالمطالب والا اذا اوجدها
لم يعلم انها مطلوبه لولا القول بالتذكر لما وضعناه من قبل والجواب ـــــ عن الوجه الثالث من وجهي
الاول انه معارض باغلاط الحس على ما حكيناه من شبهة القادحين في المحسوسات فنقول ان كان تطرق
الغلط الى النظر يقتضي الاجاد يمنع الاعتقاد عليه فليكن تطرق الغلط الى الحس يمنع من الاعتقاد
عليه وكما تحملوا احوال الحس فهو جواب عن غلط العقل والثاني نحن لا ندعي ان كل نظر يفيد العلم
بل ندعي ان النظر الصحيح المستجمع للشرائط المعتبرة على ما حكيناه من شرائط الانتاج في المنطق هو المفيد للعلم
اذا عرفت ـــــ هذا فنقول لا نسلم ان الانسان الناظر على وفق الشرائط المعتبرة مع ذكر الدليل
الصحيح يرجع عن اعتقاده بل اذا كان نظره الاول غير صحيح واعتقد فيه الفساد او ذهل عنه فحينئذ
يمكن ان يشك او يرجع عن ذلك الاعتقاد اما مع صحة دليله او يذكر له استحال رجوعه فلا نسلم

ان احتمال الرجوع احتمال طريق الغلط ممكن في الادلة والانظار المستقيمة على انا نقول لم قلتم ان احتمال طريق الغلط في النظر يمنع من حصول اليقين وما ذكرتم يشكل بالعاديات فان الاحتمال فيها قائم مع حصول العلم بها اما قوله في الوجه الرابع العلم بالمقدمة يحتمل دفعة في الذهن قلنا لا نسلم وظاهر انه ليس كذلك فان العقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين والحكم بلزوم احدى الجملتين للاخرى يستدعي حصول العلم بها حال الحكم بذلك اللزوم وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن اما قوله انا نجد في انفسنا انا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم بعد ذهلنا في تلك الحالة توجهه نحو استحضار معلوم اخر قلنا المنتج ليس العلم بالمقدمات بل المنتج حصول العلم بالمقدمات فان الانسان ان يقدر على الفكر في مقدمة حال كونه ناظرا في مقدمة اخرى ولم قلتم انه يمتنع اجتماع العلمين بها معا في الذهن والظاهر انه لا يمتنع لما بينا من ان السؤال اما قوله في الشبهة الخامسة امكان طلب التصديق موقوف على تصور حقيقة الموضوع والمحمول والحقائق الالهية غير متصورة لنا قلنا التصديق موقوف على تصور حقيقة الموضوع والمحمول او المحكوم به والمحكوم عليه انما يتعين تصورها اما باعتبار او على تصورها في الجملة والاول ممنوع ولهذا يمكن دعواه فانا نحكم على خواص الاغذية والادوية بالاحكام مع انا لا نتصور حقائق تلك الخواص وكذلك نحكم على الحجر المغناطيس بانه يجذب الحديد وان كنا لا نتصور حقيقة تلك القوة والثاني مسلم ولكن لم قلتم ان الامور الالهية غير متصورة لنا بوجه لا بد من الدليل اما قوله في الوجه السادس اظهر الاشياء الى الانسان واقربها هويته التي يشير اليها كل عاقل بقوله انا قلنا ما تعني بقولك اظهر الاشياء الى الانسان واقربها منه هويته ان اردت به ان اظهر الاشياء له حقيقة هويته فلا نسلم ان الامر كذلك وكيف يمكن دعوى ذلك مع ان العقلاء اختلفوا في حقيقة هويته وان اردت به ان وجودها اظهر الاشياء عنده فهذا مسلم لكن لم قلتم ان وجود هويته الان مختلف فيها والظاهر انه ما وقع الخلاف في وجود هوية الانسان فان كل موجود عاقل يعلم وجود هويته وما ذكرتم يدل على هويته تحصيل العلم الالهي لانه اذا كان العلم بهوية الانسان صعبا فاطلب بالعلم الالهي لكن لم قلتم انه محال وهو يدل على ان الانسان لابد من الدليل من ان السؤال **قيل** لا حاجة في معرفة الله تعالى الى المعلم خلافا للملاحدة **المقصد** اعلم ان هؤلاء القوم يوجبون نصب الائمة ويقولون يمتنع ان يخلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويخلصهم من المخاطر والمهالك وهؤلاء يعرفون بالتعليمية ويقولون لا يمكن ان يعرف الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ثم هؤلاء فريقان منهم من قال العقل لا يهتدي الى معرفة الله اصلا لا بطريق النظر ولا يتمكن عن هذه المطالب الالهية ومنهم من قال العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية ولكنه لا يستقل بالمعرفة بل لا بد من الامام ليرشده الى وجه

الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشكوك والشبهات ثم انه مع الامام يعلم الاشياء ويهتدي الى الوقوف على الحقائق فالواجب نسبة العقل الى الامام الى نسبة الحدقة الى الشمس كنسبة الشمس تقوى الابصار بنورها حتى يمكنها ادراك المبصرات كذلك يقوى العقل بارشاد الامام على ادراك المعارف الالهية فاذا انضم الى الامام استكملت قوتهم لعقل الامام حتى قدروا على ادراك المعارف **قيل** لنا انه متى حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم ام لا **المقصد** اعلم ان الانسان العاقل اذا حصل له العلم بان العالم ممكن وحصل له العلم بان كل ممكن لا بد له من فاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم بعد ذلك يقول الفاعل اما ان يكون موجودا او معدوما والثاني محال للعلم الضروري بان الفاعل للعالم والامور الوجودية يمتنع ان يكون امرا عدميا فاذا لا بد وان يكون الفاعل للعالم موجودا فاما ان يكون ممكنا او واجبا والاول محال لان علة الحاجة الى الفاعل ليس الا الامكان على ما سيأتي فلو كان ممكنا لكان محتاجا الى نفسه وهو محال فاذا ثبت ان صانع العالم لا بد وان لا يكون ممكنا فتعين ان يكون واجبا وهو المطلوب اذ لا نعني بمعرفة الالهية سوى هذا القدر فاذا متى حصل العلم بتلك المقدمات حصل له العلم بالله تعالى سواء كان هناك معلم او لم يكن فعلم ان العلم بالله لا يتوقف على وجود المعلم لا يقال لا نزاع في انه متى حصل العلم بان العالم ممكن وان كل ممكن فله مؤثر علمنا ان العالم له مؤثر وكذلك الى اخر ما قررتم ولكن لم قلتم ان حصول هذه العلوم ممكن بدون قول المعلم ولم لا يجوز انا نقول لا نسلم ان العلم بان العالم ممكن وان كل ممكن فله مؤثر حصل لعموم العقلاء دون الانبياء والاولياء مثل الفلاسفة والبراهمة فلو كان العلم بتلك المقدمات موجودا من دون الائمة لما اختلفوا في الاعتراف بوجود الصانع واحتياجه الى المؤثر واجاب عن الاول انهم القول السؤال والقائل ان يقول **صح** نفس السؤال لعروض الشك في نفس الامر ولعلنا استفدنا الادلة ودفع الشكوك انما كان لصحة ما جاءهم به لم قلتم انه ليس كذلك **قيل** اعلم ان الجمهور منا ومن المعتزلة اعتمدوا على ابطال قولهم في وجهين الاول ان حصول العلم بالشيء لو افتقر الى المعلم لافتقر علم ذلك المعلم الى معلم اخر ولزم التسلسل **المقصد** اعلم ان هذه الحجة لا تتم برهانا وجهه الاول انه لو افتقر العلم بالشيء الى المعلم لافتقر ذلك المعلم الى العلم بالشيء الى معلم اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل والثاني هو ان المعلم يستحق نظرا الى كونه محتاجا لانه يحتمل ان يكون صادقا ويحتمل ان يكون كاذبا فاما ان يعلم كونه صادقا او كاذبا بالضرورة وهو محال او بواسطة العقل وحينئذ يكون العقل مستقلا بادراك المعارف او يعلم كونه معلما من قول معلم اخر والكلام فيه كالاول ويلزم التسلسل او الدور **قيل** الثاني لا نعلم كون المعلم معلما صادقا الا بعد العلم بان الله تعالى صدقه واسطة

اظهار المعجز على يده فلو توقف العلم بالله تعالى على قوله لزم الدور **المسألة** اعلم ان المعلم انسان وليس
قبول قول الانسان اولى من قبول انسان آخر بل لا بد من دليل يدل على صدقه فكيف لا يكون كذلك وكم ممن
ادعى النبوة والرسالة وانا علمنا كذبهم في دعواهم من حيث انهم لم يأتوا بدليل على صدقهم لان الله
تعالى لا يبعث رسولا الا ان يظهر المعجز على وفق دعواه واذا ثبت هذا فنقول تصديق الله تعالى اياه
بالمعجز نازل منزلة التصديق بالقول واذا جاء النبي وادعى النبوة واظهر المعجز علمنا ان الله صدقه والعلم
بان الله تعالى صدقه لا يحصل الا بعد العلم بالله فاذن يتوقف العلم بكونه صادقا على العلم بالله فلو توقف
العلم بالله على قوله وكونه صادقا لزم الدور وهو محال **مس** وهذان الوجهان ضعيفان عندي اما
الاول فلاحتمال ان يكون عقل النبي والامام اكمل من عقول سائر الخلق الى آخره **المسألة** اعلم ان
هذا السؤال يرد على تقرير الاول وهو قولنا لو كان حصول العلم بالنبي يفتقر الى المعلم لافتقر المعلم الى معلم
آخر ولزم التسلسل واما على الوجه الثاني والتقرير فهذا الايراد عليه اذا عرفت هذا فنقول الخصوم سلموا
وجود انسان مستقل بمعرفته من غير احتياج الى معلم على هذا التقدير واذا كان كذلك احتمل ان يكون
في الوجود انسان خلق الله تعالى له ذلك المقدار من العقل ووفقه على ادلة وحل الشكوك والشبهات
وحينئذ فلا يمتنع ان يكون [illegible] علماء الناس الا ويحتمل ان يكون ارشده الى ذلك وحينئذ لا يحصل القطع بان كل واحد
يفتقر في معرفة الله الى المعلم ونحن لا ندعي في هذا المقام سوى هذا القدر **مس** واما الثاني فلانا لا نسلم
انا المرجع على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد للعلم وانما يقول العقل لا بد منه
لكنه غير كاف بل لا بد معه من معلم يرشدنا الى الادلة ويوقفنا على الجواب عن الشبهات لا يلزم ذلك
لانه يقول عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات فلا بد من امام يعلمنا تلك الادلة
والجواب حتى ان بواسطة تعليمه وقوة عقولنا نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق هو انه يعلمنا
على ثبوت امامته وهذا القدر يسقط الدور والتسلسل **المسألة** قد ذكرنا ان التعليمية
طائفتان طائفة يجعلون العقل معزولا بالكلية وطائفة لا يجعلونه معزولا بالكلية بل يقولون العقل
وحده غير مستقل بالمعارف واذا عرفت هذا فنقول اما الطائفة الذين يجعلون العقل
معزولا بالكلية فلا يتجه ورود هذا الكلام عليهم واما من لا يجعلون العقل معزولا بالكلية فهذا
السؤال يتوجه عليهم الا انا نقول هذه المعرفة اي معرفة الامام للعقل هل هي موقوفة على العلم
بكونه اماما او لا يكون موقوفا عليه فان كان موقوفا على العلم بكونه اماما صادقا لزم الدور او التسلسل
وان لم يكن موقوفا على العلم بكونه اماما صادقا فحينئذ يكون ارشاده له وتعليمه اياه صدر من محض

يحتمل ان يكون صادقا ويحتمل ان يكون كاذبا ويحتمل ان يكون ما ارشد اليه من الادلة والاجوبة صحيحة
واما شبهة وضلالات وغوايات وحينئذ لا يحصل العلم من قول الامام على الاستقلال ولا من العقل
وقول الامام وان كان الكلام معلوم فاجاب الامام الاستاد عن هذا فقال نختار القسم الثاني
وهو ان لا يكون معرفته موقوفة على العلم بصدقه الا انا بعقولنا نعلم صحة ما ارشدنا اليه ونميز بين
ما ليس بصحيح وان كان العقل ابدا غافلا عن ادلة الصحيحة فلم نعلم انه ليس كذلك **مس** ولصح انا
نرى الاختلاف [illegible] بين اهل العالم ولو كفى العقل لما كان الامر كذلك وانا نرى ان الانسان وحده لا يستقل
بتحصيل اضعف العلوم بل لا بد له من استاد يهديه وذلك يدل على ان العقل غير كاف **المسألة**
لما فرغ الامام الاستاد من اقامة الحجة على ابطال مقالة الملاحدة شرع بعده في ذكر ما تمسكوا في انه لا بد
من معلم وامام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول اما الشبهة الاولى
فتقريرها هو ان العقل ان كان كافيا في تحصيل العلم لما اختلف العقلاء في النظريات كما لا يختلفون في
البديهيات والضروريات ولما اختلفوا علمنا انه لا اعتماد على العقل وحده بل لا بد من حاكم آخر وهو
قول الامام المعصوم وهذه الشبهة احد وجهين [illegible] قالوا النظر يتضمن العلم
لما اختلف العقلاء في النظريات ولما اختلفوا علمنا انه لا اعتماد على النظر [illegible] والجمع بينهما
من الكل [illegible] النظر الى العلم واما الشبهة الثانية فتقريرها انا نحسن واستقرينا احوال الناس
فوجدناهم لا يستقلون بتحصيل اضعف العلوم كالنحو وغير ذلك وانما لا يستقلون بتعلم [illegible]
الحرف والصنائع الخسيسة كالخياطة والاسكافية واذا كان حالهم كذلك في اضعف العلوم
فما ظنك باصعبها وابعدها عن الانسان مناسبة وهي معرفة الله تعالى وذاته وصفاته واحكامه
وافعاله هذا الكلام هل يفيد اثبات مذهب وابطال آخر او لا يفيد فان قالوا لا يفيد
فالاشتغال به لا يفيد وان قالوا يفيد فقد اتوا من النظر استقل العقل به واستفادة
هم العلم بابطال مذهب واثبات آخر وهذا ابطال قولكم العقل لا يستقل باثبات المعارف
لانا نقول هذا الكلام الذي اوردناه في معرض الحجة استقل به عقلنا بل هذا بواسطة
ارشاد الامام المعصوم فعلم انه ليس كذلك لانه دليل [illegible] ان المطالبة تسقط كلامكم في الجواب
عن الاول ان نقول لما ذكرتم ينتقض بالحواس فانها طرق العلم مع ان اهل العالم اختلفوا في كونها طرقا
مستقلا ام لا وكذا يختلفون في جواب عن المحسوسات مع جواب اتفاقهم على انا نقول نحن
لا ندعي ان العقل كاف مطلقا بل ندعي ان النظر على شرائط يحصل العلم سواء وجد المعلم

علمنا ج
لو كان ج

اولم يوجد ولا يسلم وقوع الخلاف من اهل العالم في مسئلة وجه النظر بشرائطه فيها لم الخلاف وقع
بينهم في مسائل العقلية لتقصيرهم عن بعض الشرائط والحاصل ان ورائى بالنظر الصحيح المشروط لا يوصل له
الى الاختلاف الا ان لقائل ان يقول لا اشكال ان ورائى بالنظر على الوجه المذكور لا يحصل له ما ذكرناه ولكن
لم قلتم ان الاتيان بالنظر على الوجه المذكور ممكن بدون الامام اذ الدليل انما يدل حين ينظر العقول لنا
في معرفة الصانع ووحدانيته وصفاته ويحصل لنا علم بذلك من غير ان يشاهد الامام المعصوم ويتعلم منه
لانا نقول ما المانع من ان يكون هذه الادلة التي ينظر العقلاء فيها من القاء الامام وارشاده
واستشهد ذلك فيما بين الخلق ووصلت الينا وان لم نشاهد الامام ولم نجد ان نجيب عن هذا بقول
ان من مارس صناعة النظر امكنه استخراج بعض العلوم والرياضة فيها اما بالتصور او بالاستدلال وان لم
يسمع ذلك من امام والعام من كتاب والعلم به ضروري بعد الاختبار فعلمنا ان العقل يكفي في الاستقلال
باستنباط العلوم بدون المعلم وعن الثاني انه لا نزاع في العسر لكن الامتناع ممنوع والا لزم
التسلسل ولقائل ان يقول ان الامام انما يخلص عن الدور والتسلسل فكيف يحتاج اليه ههنا ولهذا
الامام فقال هو امكان العلم بالله بمجرد العقل لانه لو لم يكن ممكنا افتقر الى معلم وذلك المعلم الى معلم اخر
الا الى اول جاز عليه ان يكون عقل المعلم الاول وعقولنا فلا احتياج الى المعلم اخر فقد جوزتم معرفة
الله تعالى بالعقل من غير احتياج الى معلم وذلك هو المطلوب فيقال له ان القوم لا ينازعون في
في استقلال المعلم بمعرفة الله تعالى وانما ينازعون في غير الامام ممن ليس بمعصوم فان احد الناسين لا اخر
فعال اذا احوج الخصم استقلال العقل في الجملة بطل دعوى الامتناع اذ لا يمتنع ان يخلق الله تعالى
لاحاد الناس العلم بالمقدمات المفضية الى العلم بالله تعالى من غير ان يشاهد الامام ويتعلم منه لكن
لكون ذلك ممكنا والله تعالى قادر على جميع الممكنات ويستحيل ان يكون هذا الدليل في مسئلة **قيل** الناظر يجب ان
لا يكون عالما بالمطلوب لان النظر طلب وطلب الحاصل محال **المسئلة** لما فرغ الامام رحمه الله
من بيان حقيقة النظر وبيان انه يفيد العلم اشتغل بعده الى بيان احكامه وابتدأ بذكر اضداد النظر
اذا عرفت هذا فنقول النظر له ضد في جنسه وضد في غير جنسه اما الاول فلان النظر
في ثبوت الصانع وحدوث العالم لا يجتمعان في حالة واحدة لانا نجد انفسنا انا متى وجهنا الذهن
نحو استحضار النظر في حدوث العالم نبعد وعكسنا في تلك الحالة توجهه الى النظر في اثبات الصانع
ووحدانيته والعلم بهذا الامتناع ضروري وهذا معنى تضاده وهذا الذي ذكرناه مذهب ما جرى الى
بكر رحمه الله واما الثاني وهو بيان ان النظر ضد لا من جنسه فلانا لان العلم بالشيء يضاد النظر

فيه وشانه وذلك لانا نعني بالضد ان يمتنع اجتماعهما معا والعلم بالشيء مع النظر فيه كذلك فان
النظر طلب وطلب الحاصل محال فانه يمتنع ان يكون ناظرا حال كونه عالما بالمنظور فيه والعمى
يكون لها الاجتماعان وهما ضدان سوى هذا القدر لانا نقول العالم بالشيء قد ينظر
فيه فانا اذا علمنا ثبوت الصانع بدليل الحدوث فلنا امكننا ان ننظر في ثبوته بدليل الامكان فلانا في
هذه الحالة نحن عالمون بثبوت الصانع من الدليل الاول مع انا ننظر في ثبوته من الدليل الثاني فكيف يصح
ان يقال العالم بالشيء مع النظر فيه لا يجتمعان وما يحكم اجتماع العلم بالشيء مع النظر فيه يدل على
انهما يجتمعان فيتضادان فيبطل قولكم والذي يؤيد ما قلناه ان العلماء رحمهم الله قد يقولون
المطلوب الواحد يوجد من الادلة حتى انهم في معارضاتهم يقولون بان هذا المطلوب ثبت بوجوه
واذا كان كذلك فكيف يستقيم القول بان العلم بالشيء يضاد النظر فيه لانا نقول الجواب عنه ان يقال
المطلوب من الدليل الثاني هو المدلول من المطلوب من كونه دليلا على المطلوب واذا كان المطلوب
من الدليل الثاني العلم بكونه دليلا عليه وهذا المطلوب غير حاصل لم يحصل اجتماع العلم بالشيء
مع النظر فيه من السؤال لانا نقول لو كان المطلوب من الدليل الثاني العلم بكونه
دليلا على المطلوب لكان ينبغي العلم بكونه دليلا وليس كذلك فانا اذا استدللنا على ثبوت الصانع
بالامكان نعلم من غير ريبة بواسطة الحدوث فلذا كان ينبغي العلم بثبوت العلم لا العلم بكونه
دليلا لانا نقول العلم بكونه دليلا يستلزمه له واتصافه حصول اتصافه المطلوب وان وقع
التصريح له **قيل** وان لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما وذلك الاعتقاد
يمنعه من الاقدام على الطلب **المسئلة** اعلم ان الجهل على قسمين احدهما البسيط وهو عبارة
عن عدم العلم بامر عن من اعتقاد لصحته وهذا الجهل بالاجمال هو ثابت للجمادات والحيوانات
الغافلة وغيرها وثانيهما الجهل المركب وهو عبارة عن اعتقاد الجازم الغير المطابق
وهذا النوع من الجهل بالاجماع لا يتصور ثبوته لمن ليس بحي وانما كان الاول بسيطا والثاني مركبا وذلك
ان الاول ليس الا عدم العلم فقط واما الثاني فهو عبارة عن عدم العلم والاعتقاد الغير الجازم
فكان الاول بسيطا بالنسبة الى الثاني اذا عرفت هذا فنقول الجهل بالمعنى الاول ينقسم الى
قسمين الاول ان لا يكون المطلوب خاطرا بالبال ولا الالتفات به فيمتنع البتة النظر مع هذا الجهل
ايضا لما لا يجتمعان لان النظر طلب وطلب ما لا يشعر به محال والقسم الثاني ان يكون شاعرا به ويكون
شاكا في ثبوته او لا ثبوته وقد اختلف العلماء في ان الشك والظن هل يضاد النظر ام لا فالمعقول

علمنا

لس صح

يختلف صح

يختص صح

عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني رحمة الله عليه ان النظر يضاد الشك والظن والصحيح عليه فقال الناظر
كالسائر والشاك كالواقف وبين السائر والواقف تضاد والحق ان النظر لا يضاد الشك لان الناظر في امر ثبوتا
او انتفاء لابد وان يكون شاكا الى ان يتم دليله اما على الثبوت او على الانتفاء والا لو لم يكن الناظر
شاكا لكان ذاهلا عن المطلوب اصلا او جاهلا به الجهل المركب او عالما به والاقسام باسرها منافية للنظر
فاذا لابد وان يكون الناظر شاكا نعم اختلف الاصوليون في ان الشك هل هو شرط في النظر فالمنقول عن
ابي هاشم ان الامر او النظر مشروط بتحقق الشك ووجهه ما ذكرناه انفا والمختار عند القاضي ان ذلك
ليس بشرط لوجود النظر والصحيح عليه فقال لا يبعد ان يحمل النظر على … الا الطلب
عن سبيل الرد لمعنى الشك في المطلوب والى هذا المعنى صار الفلاسفة لانهم قالوا النظر ينقسم الى ما لا يكون
بالاحساس وذلك بان يضع المطلوب اولا ثم يطلب المقدمات المنتجة له والى ما يكون بغير الاحساس وذلك
بان يضع الحد الاوسط والمقدمات المنتجة للمقصود ثم تساق منها الى النتائج من غير شوق
وطلب الى النتائج هذا ما نقول في الجهل البسيط ومضادته للنظر اما الجهل المركب فقد اتفقوا على
انه يضاد النظر قالوا لان الجاهل بهذا التفسير يعتقد انه عالم بهذا المطلوب واعتقاد العلم بالشيء
مما ينافي وجه طلبه وما ذهب اليه … اعتقد انه … الدار جزم الاعتقاد بكونه في الدار وان اعتقاد
ذلك يمنع طلبه هل هو في الدار او ليس هو في الدار لكن الاهتمام … اعلم انه يجوز ان يطلب حال كونه
جاهلا جهلا مركبا وذلك بان يطلب دليلا اخر وجها اخر والدليل على … ان العالم بالشيء
قد يطلب حال كونه عالما بالمطلوب دليلا اخر على ما علمه لكن الامام … ان يحصل له النظر بالاحرى
الى العلم بالمطلوب وقد جهله بعد تمام النظر اما بالعلم او بالشك تنبيه امتناع الاجتماع ذاتي
او للصارف فيه خلاف التفسير لمانع الامام من ان الجهل المركب يضاد النظر والحتمية
شرع في … ان امتناع اجتماع النظر والجهل المركب هل هو ذاتي ام لا اعلم ان الشيء
قد يمتنع وجوده مع وجود الشيء لذاتيهما وذلك مثل امتناع اجتماع الحركة والسكون والسواد
والبياض والحق على راي بعض العقلاء لا يمتنع وجود الشيء مع وجود شيء اخر الا انه لا يكون ذلك الا
امتناع لذاتيهما على معنى ان المنافاة بينهما لذاتيهما بل يجوز العقل اجتماعهما وذلك مثل اكل …
وساقط السهو وصنعة العقل مع عدم الداعي ووجود الدافع … على ما نها
الى غير ذلك من الامثلة اذا عرفت هذا فنقول اختلف المتكلمون في ان امتناع الجهل
المركب مع النظر هل هو من قبيل الامتناع الذاتي او من قبيل امتناع وجود الصادق عن العقل فقال قوم

الامتناع ذاتي كامتناع اجتماع الحركة والسكون والصحيح عليه فقالوا الطالب لابد وان
يشكك اولا في المطلوب والا لانحصر فيه الطلب فاذن الطالب حال طلبه والنظر في الدليل
لابد وان يكون شاكا فاذن الشك لازم من لوازم النظر والشك … مع الجهل المركب والاعتقاد
الجازم على وجه المخالطة … فيحال … والحاصل ان النظر لازم الشك وهو ينافي
الاعتقاد الجازم لذاته فاذن في الحقيقة ينافي الجهل واما ينافي الشك الذي هو من لوازم النظر
والصحيح القول الثاني ان الجاهل قد يحاول النظر على معتقد واما المعرض الاستظهار او
لدفع مذاهب الخصوم فمعرفة النظر وامعان الفكر الى العلم على ما قررناه اولا وانما كله فهذا القائل
يقول يجوز ان يكون الجاهل ناظرا حال كونه جاهلا وقد شاء وجهه مسئلة المشهور في باب
وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان
مقدورا للمكلف فهو واجب على ما تبين في اصول الفقه التفسير اعلم ان الناس
اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فقال قوم المعرفة بالله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد
الصحيح المطابق وهذا مذهب الحشوية الذين قالوا … من الكتاب والسنة اما النظر فلا يجب وقال
قوم معرفة الله تعالى واجبة وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة باسرهم ثم اختلف هؤلاء فقال قوم
الطريق لمعرفة الله تعالى الا النظر وقال … هو المجاهدة والرياضة والتحلي وتصفية الباطن وهو
مذهب اهل الطريقة والمتصوفة ثم اختلف القائلون بوجوب النظر فقال قوم طريقه العقل
وهو مذهب المعتزلة وقال قوم طريقه الشرع وهو مذهب اصحابنا ولهم فيه طريقان الاول
قالوا معرفة الله تعالى واجبة لاجماع الامة وتحصيل معرفة الله تعالى لا يكمل الا بالنظر وما لا يتادى
الواجب المطلوب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب … الواجب المطلق عن الواجب المقيد
مثل الامر باداء الزكوة فانه ما قيد الامر بها مطلقا بل الانسان يومر باداء الزكوة اذا حصل في ملكه
نصاب وتم عليه الحول فاذا حصل هذا ان الامر … يومر باداء الزكوة … الامر باداء الزكوة
قد … مطلقا … الا ان المكلف باداء الزكوة قبل حصول النصاب …
… وكان مقدورا للمكلف … كان الاتيان بالواجب يتوقف على امر وذلك الامر ليس مقدورا
للمكلف فان الامر به لا يكون … والا لزم التكليف بما لا يطاق وهذا مثل
الامر بالسعي فانه يتوقف على الخطبة والامام وذلك غير مقدور للمكلف اذا كان … وكالامر بالصلوة
فانه لا يكون امرا بالطهارة عند فقدان الماء … الطريقة المشهورة للاصحاب وهي التي عول عليها القاضي

متن

ابو بكر وايضا الامام في كتاب الشامل والارشاد قال قيل لا نسلم انه يمكن ايجاب العلم لان التصديق
يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور غير مكتسب على ما مر ثم اذا حصلا فان كان التصديق
من لوازمهما كان من الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا ايضا وان لم يكن من لوازمهما افتقر الى توسط
مقدمة اخرى والكلام فيها كما في الاول ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى الاوليات وهي غير
مكتسبة لا تصور طرفيها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق واثبات اصعبه اللازم او سلبه عنه
ثم ان لزوم ما لزم عنها ايضا ضروري وكذا الفوايد اللازمة الثالث والرابع فظهر ان العلوم غير
فكان الامر بها امرا بما لا يطاق ولو صح ذلك بطل اصل الدليل المفصل واعلم ان هذه الشبهة
تفتقر الى اثبات المقدمة الاولى التصديق يتوقف على تصور الطرفين اعني المحكوم عليه وهو الموضوع
والمحكوم به وهو المحمول كقولنا العالم ممكن لان النفس لا بد ان تكون شاعرة بالعالم والامكان اولا
حتى يمكن بعد ذلك الحكم بان العالم ممكن لان الشعور بالعالم والامكان لو لم يكن حاصلا استحال الحكم على العالم
بكونه ممكنا اذ ما لا شعور به فالنفس غافلة عنه والغفلة عن الشيء مع الحكم عليه بحكم محال والعلم
ضروري فصح قوله ان التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين المقدمة الثانية وهي ان التصور
غير مكتسبة وبيانه ما مر من وجهين اول الكتاب المقدمة الثالثة واذا كانت التصورات
غير مكتسبة كان حصولها بخلق الله تعالى فان حصلا فالتصديق اما ان يكون من لوازمهما او لم
فان كان من لوازمهما لم يكن التصديق مكتسبا لان اللازم عن الضروري ضروري وان لم يكن من لوازمهما افتقر
حصول التصديق الى مقدمة اخرى فبعد ذلك الحال لا يخلو اما ان كانت تلك المقدمة من لوازم ذينك
التصورين او لا يكون فان كانت تلك المقدمة من لوازم ذينك التصورين الضروريين واللازم ضروري ولان
لزوم التصديق لتلك المقدمة التي وضعناها متوسطة ان كانت ضرورية لزم ان يكون لزومه للتصديق
الاولي ضروريا وان لم يكن لزوم المقدمة للتصورين ضروريا ولا لزوم التصديق لتلك المقدمة ضروريا
افتقر الى وضع مقدمة اخرى بين التصورين والمقدمة او بين المقدمة والتصديق فاما ان يتسلسل
الى غير النهاية وهو محال والا لزم ان لا يحصل معلوم الا بعد حصول علوم لا نهاية لها في زمنه
لا نهاية لها وهو معلوم الفساد بالضرورة او ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسبة لا تصور طرفيها
اعني الموضوع والمحمول او المبتدا والخبر او المحكوم عليه والمحكوم به اما تبين فيه ولا استلزام
ذينك التصورين للتصديق ضرورة انه من الاوليات وذلك التصديق انما ثبت لهذا الطريق الايجابي
كقولنا الانسان حيوان او سلبه عنه كقولنا الانسان ليس بجماد وليس بحجر ثم ان لزوم ما لزم

التصديق ايضا ضروري والا لما كان اوليا ما عينه بل غيره هذا خلف وكذلك ما يلزم عما يلزم عنه وعلى
هذا يكون العلوم كلها ضرورية واذا كانت ضرورية كانت غير مقدورة للمكلف البتة فلو امر بها كان الامر بما لا
طاقة وقدرة له عليه وذلك تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز اصلا وذلك يبطل القول بكونه مامورا بالمعرفة
ونحوه وذلك يبطل دليلكم على ان ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب وهو احد مقدمة دليلكم على ان
النظر واجب واذا بطلت مقدمة من الدليل بطل الدليل هذا تمام تقرير هذا الاشكال والجواب عنه
نقول حصول العلوم الضرورية غير كاف في العلوم النظرية والا لما كانت الدنيا اهل من الجهلاء بالعلوم
النظرية ضرورة ان العقلا اشتركوا في العلوم الضرورية ومن المعلوم انه ليس كذلك علمنا ان حصول
العلوم الضرورية لا يكفي في حصول النظرية فاذن لا بد من شرط اخر ينضم اليها وذلك الشرط لا بد وان يكون
فعلا اراديا على سبيل الكسب والا لما عرف من حصول العلوم النظرية وهي حركة الى الفعل والعلم
ان الامر كذلك علمنا ان ذلك الشرط واقع على وفق دواعينا وذلك كاف في حصول التكليف بالنظر وانه
اذ كون بعضهم ان يكون العلوم النظرية خارجة عن مقدورنا وحينئذ لا يبقى الفرق البتة بين حصولها
بين حصول الامراض والافات التي لا اختيار في حصولها ومن المعلوم انه ليس كذلك فيسقط ما قالوا
الثاني سلمنا امكان الامر بالعلم لكن لا نسلم امكان الامر بمعرفة الله تعالى لان معرفة الايجاب موقوفة
على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الايجاب فيكون تكليفا بالمحال وهو محال
المعتزلة وتقرير هذه الشبهة على ما نقوله وذلك ان الامر بمعرفة الله تعالى اما ان يرد على العالم
بالله تعالى او على الجاهل به والاول محال لانه اما ان يؤمر بالمعرفة الحاصلة او بمعرفة اخرى والاول محال
لانه تكليف بتحصيل الحاصل وذلك تكليف بما لا يطاق وانه غير جائز والاخر باطل بعد ما مر من مقدمات
دليلكم فيبطل دليلكم والثاني محال والا لكان ذلك تكليفا بالجمع بين المثلين وهو محال عند اصحابنا فيكون
تكليفا بالمحال وهو تكليف ما لا يطاق وانه غير جائز على ما مر ويمتنع ايضا ان يرد الامر بالمعرفة
على من لا يكون عالما بالله تعالى لانه حال ما لا يكون عالما بالله تعالى استحال ان يكون عارفا بايجاب الله تعالى
بكونه مامورا بامر من كونه يستحيل منه العلم بالامر والامر يكون تكليفا بما لا يطاق والجواب اما على
لفظ صاحب الكتاب فنقول لم قلتم ان معرفة الايجاب موقوفة على معرفة الموجب وما المانع من ان يقال معرفة
الايجاب موقوفة على التمكن من تحصيل معرفة الموجب والتمكن وهذه المعرفة هنا حاصلة من جهة انه ان اخطر
وجود الله تعالى فعند حصول العلم بالله تعالى يعرف انه كان ايجاب عليه بما علم فعلم انه ليس كذلك لا يبطل
ان الدليل على هذا الايجاب تكليف بما لا يطاق وهذا هو الجواب عن الشبهة التي قررناها في تقرير الاشكال

فمن القائل سلمنا لكن لا نسلم ورود الامر به بل الامر انما هو بالاعتقاد المطابق بتقليد كان او بعلم الا انه عليه السلم
ما كلف احدا بهذه الادلة **المفسر** هذا هو عين الحشوية من ان معرفة الله غير واجبة ونقول
ان نقول لا نسلم ان الاصل عدم وجوب معرفة الله تعالى ومن ادعى تغيرا على خلاف الاصل فلا نسلم انه يحتاج
الى اقامة الدليل عليه انما الحق يتمسك بالاصل في عدم وجوب معرفة الله تعالى وانتم المستدلون فلم قلتم
ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى لا بد من الدليل على ذلك انا نقول على سبيل الشرع لم يرد الامر بمعرفة الله تعالى
وانما ورد بالاعتقاد المطابق سواء كان ذلك الاعتقاد بتقليد او علم ثابت وجوه الاول ما اشار
اليه الامام الاستاذ في هذا الكتاب الذي بصدد شرحه حيث قال انه عليه السلم ما كلف احدا بهذه الادلة
ونقرر ان نقول والمعلوم بالضرورة بالخبر المتواتر انه عليه السلم ما كلف احدا من اصحابه بتعليم
الادلة المثبتة للعلم بالصانع وحدوث العالم ومعرفة ما يجب من الصفات وما يجوز له والصفات ويمتنع عليه
ويستحيل وكيفية دلالة المعجزة وشرائطها بل كان الاعرابي الجلف اذا وصل اليه وتكلم بكلمتي الشهادة حكم
باسلامه مع انه لا يعلم شيئا من هذه الادلة ولو كان ذلك واجبا لما حكم باسلامه ابتداء بل كان يسأله اولا عن هذه
الادلة والاجوبة عن الشكوك والشبهات فاذا راى مهارة في ذلك حكم باسلامه والا علمه وجوه دلالة
وكيفية افضائها الى العلم بالله وصفاته ونبوة الانبياء وليرشدهم فيما اضمروه اذ لو لم يفعل
ذلك كان تاركا للبيان مع كونه مأمورا به فصار بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك من ربك فلما لم يفعل ذلك علمنا ان
التقليد كاف في هذا الباب الوجه الثاني قالوا هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة والاشتغال به فقط
وكل ما لم يتكلموا فيه هو بدعة ولان رسول الله عليه السلم كان يدعو هذا العلم بدعة وكل بدعة يجب الاحتراز عنه
فهذا العلم يجب الاحتراز عنه فلا اقل من ان لا يكون الخوض فيه واجبا الوجه الثالث انه عليه السلم
كان يشدد الانكار من هذا العلم وروي انه عليه السلم خرج الى اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى
احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلم
اذا ذكر القدر فامسكوا وفي رواية فامسكوا وقال عليه السلم عليكم بدين العجائز فهذه الوجوه التي يتمسك بها
الحشوية وكثيرة الحديث لبيان ان الخوض في هذا العلم باطل وحرام والجواب اما قوله لم قلتم ان
الامر ورد بمعرفة الله تعالى قلنا الوجه الاول لانعقاد الاجماع عليه والسلف الى مخالفة الحشوية وكثيرة
الحديث فانهم يشترطون بالاجماع اذا الاحتجاج وقع بالاجماع من كان قبلهم والمومنين الوجه الثاني قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله وهذا الخطاب مع النبي عليه السلم بالمعرفة فيكون ذلك لغيره ايضا لقوله عليه السلم
ان الله امر عباده المومنين بما امر به عباده المرسلين الوجه الثالث هو ان الامر اما ان يرد بمجرد الاعتقاد

كيف كان او بالاعتقاد الحق والاول باطل لانا نعلم بالضرورة انه عليه السلم ما كان يأمر بالتقليد الا لكونه حقا
واذا بطل هذا القسم تعين ان الامر ورد بالاعتقاد الحق وفيه تسليم المطلوب لانا نعلم وجوب الاقرار ولا اعتقاد
صحة الا بعد العلم بصحته فهذه هي الوجوه الدالة على معرفة الله اذا عرفت هذا فنقول وبحث عن
اسئلتهم اما قولهم في الوجه الاول ما كلف النبي عليه السلم احدا بمعرفة تلك الدلائل قلنا ذلك يحتمل وجهين
الاول ان يكون عالما بانهم كانوا عالمين باوائل الادلة المفضية الى العلم غير انهم ما كان يلقنهم التعبير عن تلك الادلة
فاكتفى منهم بمجرد الاقرار مع علمه بمعرفة الصانع بناء على ما تقرر عندهم من الادلة والاحتمال الثاني ان
يكون النبي عليه السلم عالما بان الشخص لا يستعد لفهم هذه الاشياء الاجمالية لم يكلفهم بها لعجزهم وانه يعلم مدى
تحملها وورد من اداوة عليه السلم بوقت تعليمه ومن ما ذكرنا من الدلائل العقلية على وجوب معرفة الله تعالى
واما قولهم هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة والتابعون قلنا لا نسلم بل الكل الادلة التي يتكلمون بها
المتكلمون احد وهم الصحابة والتابعون كتاب الله تعالى مشحون بالادلة على اثبات الصانع وصفاته ودلائل
نبوة نبينا عليه السلم ومن اراد ذلك فليطالع اسرار التنزيل للامام الاستاذ واما الجواب عن الشبهة الثالثة
فنقول لما ان كتاب الله تعالى مشتمل على ذكر الدلائل والزام الخصوم امتنع انه تعالى نهى عن هذا العلم
مطلقا فوجب حمل المنقول على انه لا ينبغي ان يورد الشبهات ويوقع الضلالات في قلوب العوام فامرهم
باتباع الطرق المفضية الى الخروج عن الدين لو فعلنا ما ذكرنا او الدلائل في الكتاب العزيز ومن ما نقل عنه
من الاثار واما قوله عليه السلم عليكم بدين العجائز قلنا المراد منه الاعتقاد الحق في تفويض الامور الى الله تعالى
وترك الحصر والابدا والاستعانة بالله في جميع الامور والانقطاع عن غيره والرجوع الى الله والتبري
من الحول والقوة والاقرار بالعجز والضعف كما هو حال العجائز والضعفاء فالكلام المراد منه التسليم والا
والاستسلام الى الله تعالى وهذا هو الجواب عن حجتهم العقوبة **مسئلة** ان التقليد غير كاف بل يجب علينا ان
النظر العقلي غير كاف والاعتماد على قوله فاعلم ضعيف لان النظر العقلي قد يفيد علما ولان الخطاب خاص
ولان الادلة اللفظية غير مفيدة على ما ياتي ولا يمكن بنا المطالب اليقينية عليها **المفسر** واعلم
ان هذه الشبهة مأخوذة من قول من قال النظر لا يفيد العلم وانما الغرض منه الحد بالاولى والاصلح فاذن
الشرع لا يعتد بالا بعلمه لان ما حصل العلم بلا واسطة بعين الاول ان ادلة المعارف وغاية الوصول اليها
الى العلم محال وان كل مجالا لا بد لك لا يحصل الا بعد حروف النظر بالجملة فلو كلفنا بحصول العلم بوجه ان الاحكم
بايمان احد والثاني قلنا ان النظر لا يفيد العلم وان قلنا انه يفيد فغير ان الحكم بايمان شخص او بتخصيص
على غيرها وذلك محال الثاني لو قلنا ان المكلف مأمور بتحصيل المعرفة بعض ذلك الى الحكم الاعتقاد

المستفاد اذا كان لا يحصل الا بالوقوف على الادلة ودفع الشكوك والشبهات وذلك يحتاج الى صرف طائفة
عظيمة من العمر فتحصيل هذه الامور واذا جاء النبي وكلف العقلاء بالايمان فلهم ان يطلبوا منه ان يمهلهم حتى
يتعلموا ادلة حدوث العالم واثبات الصانع ودفع الشكوك فيمهلهم ثم لا يمكنه ان يوجههم الى الايمان
بل عليه تحصيل هذه الامور فلان الايمان بالاركان يتوقف عليه الايمان الا وللمكلف ان يقول الى ان
ما كلفت النظر فيؤدي الى افحام الانبياء والرسل وبطلان دعواه الى الله تعالى وكل ذلك باطل ثم ان
الاصحاب رحمهم الله اجابوا عن هذا السؤال فقالوا الامر قد ورد بحصول المعرفة واستدلوا
بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو فاعترض الامام الاستاذ على الاستدلال بالاية بوجهين
الاول ان الظن الغالب قد يسمى علما بدليل قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار والمراد
منه غلبة الظن بالايمان لان الايمان امر باطن فلا يمكن الاطلاع عليه ويطلق ايضا الظن ويراد به العلم
كما في قوله وظنوا انهم لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم وقول الشاعر فقلت لهم ظنوا بالفي
مدجج سراتهم بالفارسي المسرد وما في الباب ان اطلاق العلم واراده الظن مجاز والمجاز خلاف الاصل
الا انه وجب المصير اليه كما ذكرناه وحينئذ فايضا ما ذكرناه محتمل والمحتمل يبطل العلم الثاني
على الاستدلال بالاية قال الامر ورد بحصول العلم بالله تعالى هو ان قوله تعالى فاعلم خاص مع النبي عليه
واذا كان كذلك يحتمل ان يكون من خصائصه لقوة عقله وكماله واذا احتمل ان يكون خاصا به عليه السلام
لا يفيد العلم بكوننا مخاطبين به السؤال الثالث المطلب في هذه المسئلة انما هو العلم وحصول
اليقين والدلائل اللفظية لا تفيد اليقين على ما سيأتي فلا يمكن الاستدلال عليه بهذه الاية فهذه هي
الاسئلة المذكورة على وجه الاستدلال بهذه الاية واعلم ان ما ذكرناه في الجواب عن الوجه الاول
يستوي على الوجه هو جواب عن هذا الوجه اما الوارد على وجه الاستدلال بالاية فلذلك الاسئلة
لو قلنا الاية لا تفيد اليقين بوجوب معرفة وحدانية الصانع والاصحاب ما تمسكوا بها لحصول العلم
بل تمسكوا بها بالظواهر واذا كان الوصول والاستدلال بالاية وجوب معرفة الله تعالى يكون فيه غلبة
الظن وعلى هذا تسقط جميع ما ذكره من الاسئلة لان جميع ما ذكره لا يقدح في افادة الظن
فهو مسلم لنا ولكن ما الدليل على ان الطريق الى المعرفة سوى النظر اما على سبيل الشرع بذكر
طرقا وهو قول الامام المعصوم والالهام وتصفية الباطن على ما يقوله اهل التصوف
اعلم انه لما كان الدليل مبنيا على انه لا يتوصل الى معرفة الله تعالى الا بالنظر وان ما لا يتم
الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب اورد هذا السؤال فقال لا نسلم انه لا طريق الى معرفة

الله الا النظر وما الدليل على هذا الحصر ثم انه ذكر طرقا اخر غير النظر على سبيل الشرع وان كان
لا يلزمنا بل يلزمهم اقامة الدليل على الحصر لانهم المستدلون ونحن المانعون وبيانه من وجوه الاول
لم لا يجوز ان يقال قول الامام المعصوم يفيد العلم على ما يقوله الملاحدة والتعليمية الثاني لم لا
يجوز ان يكون تصفية النفس عن العلائق الجسمانية والرياضات البدنية والرياضة الخلوة وقطع النظر
عن الافكار ومواظبة الذكر وهذا امر هين مشكل قال الله تعالى في كتابه العزيز الا بذكر الله تطمئن
القلوب فان العبادات لا تحصل الا بالمجاهدة على ما قال تعالى والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا ولما نهى عن النظر فعل لهم ما يحصل لهم العبادات الخارجة لمعارض الشكوك
الناشئة ولعارض المعارضات فكانت طريقة الرياضة فاما البلع في اثبات النفس والنظر فان
اكل البلع ولا يجوز ان يكون طريقا لحصول المعارف وعند هذا يجب على المكلف احدهما وعند
هذا الاحد الطريق الثالث اسبهان حكاه الهدعوني في معرفة الصانع على مجرد الالهام
وذلك انهم اذا ارادوا امرا من الامور حرموا همهم اليه وانقطعوا عن كل شيء وربطوا قصدهم نحو
ذلك فلا يزال الحال كذلك حتى ينتهي مطلوبهم وهذا امر مجرب عندهم وهذا طريق الالهام ونقررها
من وجه اخر وذلك ان النفوس خلقت في اصل فطرتها مستعدة لقبول المعارف الا انها لاشتغالها
بالامور الدنياوية والاعمال البدنية الذي حرمت الوقوف على الحقائق فاذا خرجت عليه الى المطلوب
وجردت نفسها عن الشواغل انتفت الموانع وانثالت عليها المعارف من فيض الجلال والاكرام
فلم يعلم ان هذه طريقة باطلة فانها تستعد ان يكون صحيحة لا يكون النظر امرا لازما للواجب الا به واذا لم يكن
كذلك لا يجب هذا العرض والجواب اما الدليل على انحصار طريق العلم هو ان معرفة الله
تعالى ووحدانيته وصفاته وما يجوز له وما يستحيل عليه ووجه دلالة المعجزة وشرائطها غير معلوم
بالضرورة والعلم به ضروري وايضا لو كان ضروريا لما وقع الخلاف بين العقلاء وحيث وقع الخلاف
ذلك يدل على انها ليست ضرورية اما اذا لم يكن العلم بهذه الامور ضروريا وكل ما ليس بضروري فاما
ان يعلم من الخبر او من النظر اما الخبر فاما ان يكون متواترا او آحادا والمتواتر هاهنا باطل لان خبر
المتواتر لا يفيد العلم الا اذا استندوا الى الحس وهذه الامور ليست محسوسة واما اخبار
الآحاد فلا تفيد العلم واذا بطل ان يكون الخبر مفيدا للعلم بهذه الامور تعين النظر لانه هو طريق
العلم اما ان يعلم كونه طريقا الى [illegible] بالضرورة او بالكون فان كان الاول وجب اشتراك العقلاء في العلم
بكونه طريقا والذي اشترك العقلاء في العلم بكونه طريقا الى المعارف انما هو الحس والخبر المتواتر والنظر

على ما بيناه وإما أن كان على ما هو طريق العلم لا العلم كونه طريقا إلى المعارف لإفادة العلم نظريا أو مما
يستدل الله على قول من لا يقول بذلك وأما قول الإمام المعصوم فلا يفيد العلم نظرا إلا لكونه إنسانا
لأنه ليس قول قول الآن أول من قول إنسان لمن وجد فلينا بطلان قول التعليمية وأيضا
نصب الناظر فيقول تلك المعارف والعلوم التي حاصلة عقيب نصب الناظر إما أن يكون ضروريا
أو لا يكون فإن كان ضروريا فلا نزاع فيه فإنا نجوز أن يحصل العلوم النظرية ضرورية وإما أن يكون
ضروريا فلا يخلو إما أن كان يلزم من زوال تلك العقائد زوال شيء من العلوم النظرية أو لا يكون لكن كل ما
كان الأول كان تلك العقائد شرطية لحصول على تلك العلوم الضرورية بتلك النظرية إذا أعني بالعلم
النظري سوى هذا القدر وإن كان الثاني كان ذلك تقليدا محضا ولا عبرة به لأن مثل تلك العقائد
يحصل لأصحاب الديانات من المبطلين مثل اليهود والنصارى والدهرية وبهذا خرج الجواب
عن إلزام الإمام **مسـ** ولأنا لو علمنا الطريق سوى الاستدلال لكان المسلم إذا ناظر الدهري والقطع
والحال فيصار لا يقيس على الدين أن الشك في مقدمة وأصل من الدليل كاف في حصول الشك في
المدلول وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين بكل لحظة بسبب ما يخرج خاطر من الأسولة ٥
التفسير هذه الشبهة لأصحاب الحلول والباطنية في إبطال القول بانحصار طريق العلم
بالصانع وصفاته النظر وتقريرها أن يقول إذا كان لا طريق لعلم الله تعالى إلا النظر فإن ناظر المسلم
الدهري وهو يقول بوجود الصانع المدبر الحكيم فإذا شككه الدهري في مقدمة وأصل من مقدمات
دليله يطارد لبناء أن حصول العلم بالمدلول موقوف على اعتقاد جميع المقدمات المأخوذة في الدليل
والشك في كل مقدمات الدليل أو بعضها شك في المدلول فوجب أن يخرج المسلم عن الدين بسبب ما يرد
عليه من الأسولة من الخصوم وبسبب ما يخطر بالبال من الأسولة على الدليل وذلك خلاف إجماع أمة علم الكلام
فعلم أنه لا طريق للعلم بالله وصفاته إلا النظر لزم ما ذكرناه من المحذور وإنه يستلزم القول بالاتحاد
والجواب عنه أن نقول نحن نعلم أن العالم يتمسك بإيراد السؤال عليه لا يرد في الدليل
والظاهر أنه ليس كذلك وذلك أنه إذا علم جميع المقدمات المأخوذة من الدليل قطعا يقينيا بسبب البديهة
فإذا شككه متشكك لا يقدح في يقينه الحاصل عن تلك المقدمات الجزم لعلمه أنها شبهة لها جواب يجري
عنه وإن لم يعرف جوابا عن أسولة الواردة عليه لكنه يعلم فسادها بصحة دليله فلا يتشكك
وأيضا فالمتشكك إن لم يحصل العلم من ذلك الدليل أما إذا كان له علم بأن الحق ما اعتقده
والقدح في بعضها لا يوجب الشك في مجموعها لأنها ليس من الدليل الآخر لا يرد عليه شيء من الشكوك

والسمعيات **مسـ** سلمنا ولكن لم قلتم إنه ما الاسم الواحد إلا به واجب فإن قلت لو صح لكان
ذلك تكليفا بما لا يطاق قلت نعم ولم قلتم إنه غير جائز بل التكاليف بأسرها كذلك لأن كل ما علم
الله تعالى وجوده وجب وما علم عدمه امتنع **التفسير** اعلم أن علماء أصول الفقه اختلفوا
في أن ما الاسم الواحد إلا به هل هو واجب أم لا على قولين والصحيح من قال بوجوبه وهو أن المكلف
إذا أمر بما لا يتم الواجب إلا به فلا يخلو إما أن يبقى مخاطبا بذلك الأمر أو لا يبقى فإن بقي مخاطبا
به كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لأنه يمتنع ذلك حصول المأمور في الوجود إلا بذلك الشرط إلا أن الكلام
فيما إذا تركه ولم يأت به فيكون ذلك تكليفا بالمحال وهو محال قطعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
إلا وسعها وإن لم يبق مخاطبا بذلك الأمر لا يكون المكلف وارد أنه مطلقا بل إنما يؤمر به إذا
وجد ذلك الشرط وقد فرضناه وارد الأمر به لأن الكلام في مثل هذه الصيغة الأولى إذا خلاف
ما وقع فيها فصح المدعى ثم إن الإمام أورد عليه سؤال الأصحاب فقال لم قلتم إن تكليف ما لا يطاق
غير جائز وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري فإنه جوز تكليف ما لا يطاق ثم إن الإمام بين أن ذلك
واقع والتكاليف كلها على خلاف الأصل والاستطاعة واستدل عليه بالوجه المشهور
وذلك أن الإجماع منعقد على أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات وإذا كان كذلك فنقول
إن الله تعالى إما أن يعلم وجود الفعل أو يعلم عدمه ويمتنع أن يعلم وجوده وعدمه معا
وإلا لزم إما الجمع بين الوجود والعدم وإما الانقلاب عليه جهلا وكل ذلك محال ويمتنع أيضا
أن لا يعلم وجوده ولا عدمه لأنه جهل محض والله تعالى منزه عنه باتفاق المسلمين إذا ثبت هذا
فنقول إما أن كلفه بما علم وجوده أو بما علم عدمه فإن كلف بالأول وهو ما علم وجوده وجب وجوده
وإلا انقلب علم الله تعالى جهلا محال إلا أن تكليفا بإيجاد الموجود وذلك تحصيل
الحاصل وهو محال فقد كلف بالمحال وإن كلفه بما علم عدمه امتنع وجوده لما علمت فقد كلفه أيضا
بالممتنع فعلم أن التكاليف كلها على خلاف الاستطاعة **والجواب** نحن ما ذكرتم
إن الكون الله تعالى قادرا على شيء من المقدورات لأن المقدور إما أن يكون معلوم الوجود أو
معلوم العدم فإن قلت إنه علم وجوده ما علم وجوده وعدمه لأن العلم تابع لوقوع المعلوم
التابع للعلم والفرع يمتنع أن يكون مانعا من الأصل قلت ما المانع من أن يكون عالما بوقوعه
بعلمه العبد حسب ما قلتموه وعلم الله تعالى من السؤال **مسـ** السؤال الرابع لم قلتم إنه
لو كلف بما لا يطاق لما لزم أن لو كان الأمر بالمعرفة ما على الإطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز أن يعلل

صح الأمر وإن كانت مطلقة في اللفظ لكن في المعنى يكون مثل كلام في قوله تعالى وآتوا الزكاة **المسألة**
قد علمت أن الخلاف بين العلماء في أن ما الاسم الواجب لأنه معرفة الصانع لا إنما يحصل إذا ورد الأمر مطلقا
أما إذا ورد مقيدا بقيد الوجود الشرط فلا خلاف في أنه لا يكون الشرط واجبا وما نحن فيه إذا عرفت
هذا فنقول لم قلتم إن الأمر بمعرفة الله ورد مقيدا بما ورد بعد النظر على معنى أن الله تعالى أمر بها
بمعرفة ومعرفة صفاته والإقرار بنبوة الأنبياء بعد النظر والأدلة عليه ثم نقول البيان أن قوله تعالى
فاعلم أنه لا إله إلا هو وقوله آمنوا بالله والنور الذي أنزلنا على عبدنا نصوص مطلقة ولكن يجب أن يكون
المقيد مرادا منها بدليل أنها وردت مطلقة في باب الزكاة نحو قوله وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ومن
المعلوم أن التكليف بأداء الزكاة مشروط بحصول النصاب والحول وإذا جاز ورود الأمر مطلقا
من حيث اللفظ ويكون المراد به مقيدا فلم لا يجوز أن يكون الأمر بالمعرفة مقيدا بما بعد النظر على أنا نقول البيان
أن المقيد خلاف الأصل إلا أن مجرد الاحتمال يكفي في هذا المقام لأن الغرض في هذه المسألة
حصول العلم ومع الاحتمال لا يحصل العلم والجواب —— انعقد الإجماع على أن العباد
مكلفون بمعرفة الله تعالى مطلقا وإذا كان كذلك زال السؤال والذي يقرر ما ذكرناه أن الإنسان
المكلف بالنظر والاستدلال في معرفة الصانع ومعرفة نبوة الأنبياء لو ترك النظر مدة عمره ومات
ولم يؤمن بالله تعالى ورسوله وجب أن لا يعاقب على الإيمان بالله ورسوله بل أن يقول أن لا يعاقب
إلا على ترك النظر وحده فيسقط ما قالوا على أنا نتمسك في هذا المقام بقوله تعالى آمنوا بالله ورسوله
وبقوله فاعلم أنه لا إله إلا هو واللفظ المطلق في المقيد خلاف الأصل والغرض منه وجوب العلم
به ووجوب العلم والأحكام يجوز أن نتمسك فيها بالظاهر وعلى هذا لا يكون مطلوبنا حصول العلم
بوجوب النظر بل غلبة الظن بوجوب النظر وذلك كاف في وجوب العمل الوجه الثاني للأصحاب
على أن النظر واجب ظواهر الآيات قوله تعالى قل انظروا ومنها قوله تعالى أولم يتفكروا في أنفسهم
ما خلق الله السموات والأرض ومنها قوله أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ومنها قوله تعالى
أولم يروا أن الله خلق السموات والأرض ومنها قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وقوله تعالى
وفي أنفسكم أفلا تبصرون وقوله أفلم يسيروا في الأرض فينظروا وقوله أولم ينظروا في ملكوت
السموات والأرض إن في ذلك لآيات لأولي الألباب وقوله إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون إلى غير
ذلك من الآيات قالوا وهذه الآيات وإن كانت آحادها لا تفيد العلم إلا أن مجموعها يفيد العلم
كالأخبار الواردة في شجاعة علي وكرم حاتم الوجه الثالث قالوا العبادات يتقرب

بها إلى المعبود والتنادي من عبره والشيء يريد القصد إلى خدمة المعبود ومن لا يعرف المعبود
كيف يأتي به المعرفة بالعادات الشرائع قالوا والتقليد حرام بالإجماع وهو عبارة عن قبول الأمر
من غير دليل والله تعالى ذمه حيث قال إنا وجدنا آباءنا على أمة وإذا كان التقليد حراما وملوما
وجبت المعرفة والمعرفة بالله تعالى وصفاته ليست من الأمور الضرورية فلا بد لها من تحصيلها من
طريق وذلك هو النظر وإنما الأقوال المختلفة والمذاهب متفرقة ولا بد من النظر دون التقليد
إلا بالدليل فهذه هي الوجوه التي عولوا عليها الأصحاب رحمهم الله تعالى في أن النظر واجب
مسألة وجوب النظر سمعي خلافا للمعتزلة ولبعض الفقهاء السمعية والحجة لنا قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا **التفسير** للشيخ الإمام رحمه الله في بيان وجوب النظر المؤدي
إلى حدوث العالم وثبوت الصانع شرع بعد ذلك في بيان أحد وجوه إذا عرفت هذا فنقول إن مذهبنا
أنه لا وجوب إلا بالسمع وأما العقل فلا يوجب شيئا أصلا وذهبت المعتزلة إلى أن وجوب النظر يثبت بالعقل
لا بالسمع وحكي هذا المذهب عن القفال الشاشي من أصحاب الشافعي واستدل الإمام على بطلان مذهبهم
بوجهين الأول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاحتجاج بالآية هو أنه سبحانه
نفى العذاب الحاصل قبل بعثة الرسل فعلى هذا لو مات العاقل المهمل في النظر ومن الإمارة قبل الإتيان
به وقبل بعثة الرسل وجب أن لا يكون معذبا في عقبه للنص وعند الخصم أنه معذب بترك النظر فكان
مذهبهم مخالفا لنص الكتاب فيكون باطلا وقوله تعالى مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل وهذا يدل على أنه قبل بعث الرسل كان لهم حجة على الله فإن قيل على وجه الاستدلال
بالآية أولا العقل الذي هو شرط التكليف مرادا من قوله تعالى حتى نبعث رسولا والتصاحب بأنه لا نعذب
أحدا حتى نبعث رسولا وعند ذلك إن ترك النظر قبل بعثة الرسل فإنه لا يعذب على تركه النظر قبل بعثه
وحينئذ يكون هذه الآية حجة لنا وأيضا فما المانع من أن يقال المراد من الرسل في الآية إنما هو الملك الذي
في روع الإنسان وهو عبارة عن الخواطر التي يلقيها الملك في قلبه من أن ينبغي للإنسان العاقل أن يعرف
الله ويعبده وعند ذلك لا يعذب أحد إلا إذا ترك النظر بعد حصول هذا الخاطر إذا حصل وذلك الملك
المبعوث إليه النافث في روعه أما علم أنه ليس كذلك لا بد أمر دليل السؤال الثاني فيسأل إن الدلائل
اللفظية لا تفيد القطع وهذه المسألة مطلوب فيها العلم وذلك لا يحصل في الآية فلا يكون التمسك بها مجديا
لغرضكم والجواب —— أما قوله المراد من الرسول العقل الكامل فنقول أجمع أهل التفسير
على أن المراد منه الرسل المعهود المعروف إلا أن الموحي إليه من عند الله تعالى يدعي كون العقل

الكامل هو المراد دون الرسول الموحى اليه من عند الله يكون خرقا للاجماع على القول الرسول الموحى
اليه مراد اما بالنقل عن ائمة التفسير واما لانه خارج الارادة واذا كان مراد اثبت العقاب قبل بعثة
الرسول والخصم لا يقول به فان قال الخصم العقل مراد من الآية قلنا هب ان الامر كذلك الا انه لا مانع
ان ما ذكرنا موجب حمله عليها وحينئذ يكون العقاب موقوفا على العقل والرسول الموحى اليه و
عند الله موقوف عليهما جميعا الا انه يمكن ان يقول حمل الرسول على العقل مجاز وعلى الموحى اليه حقيقة
فلو حملنا الآية عليهما جميعا لزم حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز جميعا وذلك لا يجوز الا ان يقول اذا سلمنا
ان حمل الرسول على العقل مجاز والاصل عدم المجاز فوجب ان لا يحمل عليه صيانة عن المجاز فوليه
ومن ترك النظر قبل البعثة حتى مات يعذب على تركه النظر بعد البعثة فصحة للنص فلنا يمكن
بالآية على وجه آخر وهو انه لو لم يبعث الله رسولا اصلا وجب ان لا يعذب تارك النظر فصحة للآية وعلى
تقدير مكابرة المخالف حتى يتم هذا الوجه فولنا مما المانع من ان يكون المراد من الرسول الملك الذي يبعث
الى الانبياء بل العاقل قلنا المراد من الرسول المذكور هو الذي يعلم الكتاب والحكمة والفوائد و
الرسول بمعنى الملك لا يعلم ذلك فلا يكون مرادا من الآية فوليه وفي لوحه الزام الدلائل القطعية لا بعد
النقض فلا يصح بها المطالب الفقهية عليها فلنا يجوز التمسك بالآية لا يثبت بها القطع والناس
بما عليه الظن ببطلان مذهب الخصم وهذا المقصود حاصل ص وان بان الوجوب الثواب والعقاب
فلا يصح الله تعالى بين انه تعالى فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب بمجرد العقل فلا يمكن القطع ب
الوجوب المفسر هذا هو الدليل الثاني على امتناع وجوب شيء بالعقل وتقريره ان يقول
لو ثبت الوجوب العقلي لا يخلو اما ان يثاب على فعله او يعاقب على تركه او لا يكون شيء من ذلك والثاني
باطل لان الثواب والعقاب من لوازم تحقق الوجوب فلو انتفى الثواب والعقاب انتفى الوجوب
لانتفاء اللازم والاول ايضا باطل لانه لا يجوز ان يثبت الله تعالى على الايمان بالنظر ويجوز ان يعاقب عليه ايضا
لانه لا يقبح والحسن شيء من افعال الله تعالى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى واما ان النظر للعقاب للنفس
وذلك يتصرف في ملك الغير بغير اذنه حرام والا يلزم خرابا فلا اقل من ان لا يكون سببا موجبا للثواب
ولما بطل العقاب بطل القول بالوجوب ص لصحة انه لو لم يثبت الوجوب الا بالسمع لم يرد العلم
بصحة الا بالنظر فللمخاطب ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وذلك يفضي الى افحام الانبياء ٥٥
المفسر اعلم ان المعتزلة استدلوا على امتناع وجوب النظر بالسمع فقط واحصروا مدارك
الوجوب في الشرع المعتبر دون مسالك العقول يؤدي الى افحام الرسول وتقريره ان يقول اذا ظهروا

المعجزة فقال نعم المدعون لا يجب علينا النظر في معجزتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا اذا نظرنا في معجزتكم
وثبت علينا وجوب النظر حتى ننظر فلا يقدر على ذلك ما لم ينظر فيؤدي الى الدور فعند الخصم ص
والجواب ان هذا لازم عليكم ايضا لان وجوب النظر عندكم وان كان عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل
لما ان العلم بوجوب النظر عندكم يتوقف على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم ان النظر طريق اليها ولا
طريق اليها سواه وان ما لم يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرية والموقوف على
النظري فكان العلم بوجوب النظر نظري فللمخاطب ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر المفسر
اعلم انه لما فرغ من تقرير حجة الخصوم شرع في ذلك كلا الجواب عنها وكذا الامر في جميع الزامي والتحقيقي اما
الالزامي فهو الذي شرع فيه اسلا وتقريره ان يقول ما الزمتمونا في الشرع المعتبر يلزمكم مثله في
قضايا العقول وبيانه وذلك ان العلم بوجوب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لوجهين
الاول انه لو كان معلوما بالضرورة وجب ان لا يغفل العاقل عن معرفة وجوب النظر ومعلوم ان اكثر العقلاء
يتركون النظر ومن قال بوجوبه فاكثرهم لا يخطر بباله الوجوب والثاني وهو ان وجوب النظر يتوقف على
مقدمات والموقوف على المقدمات النظرية يمتنع ان يكون معلوما بالضرورة واما قلنا ان العلم بوجوب
النظر يتوقف على المقدمات النظرية وذلك انه يتوقف على العلم بالنظر في الامور الالهية فلا يفيد الا
الظن وكذلك لا يتوقف على العلم بانه الطريق للعلوم الا النظر وهذه المقدمة نظرية فان كثيرا من الناس
انه طريقا اخر وهو قول الامام المعصوم او الالهام او تصفية الباطن وكذلك العلم بوجوب النظر يتوقف
على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وهذه المقدمة ليست ضرورية ايضا فان العقلاء اختلفوا فيه
وكذلك يتوقف على العلم بان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب وهذه
المسألة اختلف العقلاء فيها فلا يكون ضرورية وكذلك العلم بوجوب النظر موقوف على ان الامر في الله
ورد مطلقا فانه لو ورد مقيدا بزمان ما قبل الايمان بالنظر واما قلنا ان ما يتوقف على
المقدمات النظرية لا يكون ضروريا فلان الامر فيه ظاهر واذا ثبت ان العلم بوجوب النظر نظري فلو لم
ينظر لا يعرف واذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر فيؤدي الى الدور فعند الزمكم ما الزمتمونا وكل
ما تجعلونه جوابا عنه فهو جوابنا ههنا هذا هو الجواب الاول ص ثم الجواب التحقيقي ان
الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب والامكان ههنا
حاصل في الجملة المفسر لما فرغ الامام من الجواب الالزامي شرع بتعلق في الجواب التحقيقي وتقريره
ان يقول هو كلم المدعون يقولون لا يجب علينا النظر في معجزتكم الا بالشرع مسلم واما قول المدعون

لانا لا نسلم الشرع الا اذا نظرنا في معجزته فنقول باطل فان النبي يقول الشرع مستقر في نفس الامر سوا
نظرنا في معجزته او لم ننظر فيها فلو كان ثبوت الوجوب الشرعي يتوقف على العلم بالوجوب الشرعي لزم الدور
لان ثبوت الوجوب في نفس الامر حينئذ يتوقف على العلم بالوجوب والعلم بثبوت الوجوب يتوقف على
ثبوت الوجوب من حيث ان العلم تبع المعلوم فيلزم الدور وقد ادا العلم بالوجوب ليس بشرط في الوجوب
بل من شرط التكليف العلم بالوجوب وها هنا التمكن حاصل في الجملة لانه اذا نظر عرف كونه نبيا لا انه متوقف
على صدق وعرف بعد ذلك ان النظر كان واجبا عليه فزال الاشكال بالجملة مسئلة اختلفوا في اول
الواجبات فمنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم من قال هو القصد الى ذلك النظر المفضي اعلم ان
العلماء اختلفوا في اول الواجبات على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ والحلم شرعا المنقول عن ابي
الحسن الاشعري ان اول الواجبات العلم بالله وقال بعضهم النظر المؤدي الى العلم بحدوث العالم وثبوت
الصانع وينسب هذا المذهب الى ابي اسحق الاسفرايني وقال بعضهم اول ما يجب القصد الى النظر الصحيح وهو
اختيار امام الحرمين في الارشاد وقال بعضهم اول الواجبات الشك وقيل هو مذهب ابي هاشم وقال قوم
الشك لازم فاول الواجبات الخروج عن الشك والقصد الى النظر الصحيح وقال قوم اول الواجبات
العقد السليم وهذا قول من يقول لا يجب على العوام معرفة الصانع بالدليل فهذه هي المذاهب المنقولة
في هذه المسئلة والصحيح من قال اول الواجبات العلم بالله فان العلم بالله هو المقصود بعينه
وذاته وما عداه غير مقصود لذاته بل هو مقصود لاجل العلم بالله فاذا اول الواجبات العلم بالله
وهذا كوجوب الصلاة اذا دخل الوقت فان اول الواجبات عليه الصلاة والطهارة وان كانت واجبة
الا انها ليست مقصودة لعينها واذا تقرر هذا فلا كلام فيها ومما استدل به ان نقول لو كان اول الواجبات هو
القصد او النظر او الشك لكان الانسان اذا ترك القصد وجب ان لا يعاقب على ترك النظر ولو ترك
النظر وجب ان لا يعاقب على ترك المعرفة وظاهر ان من ترك النظر يعاقب على ترك الايمان لانعقاد
الاجماع عليه فعلم ان اول الواجبات العلم بالله والصحيح من قال اول الواجبات النظر بوجهين
الاول ان معرفة الله غير مقدورة للعبد وان العلم بالله يحصل بعد استكمال النظر بخلق الله
والثاني للعبد فيه لان ما كان مقدورا للعبد يكون العبد فيه بالخيار ان شاء تركه وان شاء حصله و
العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح لا قدرة للعبد على تركه ولو شاء العبد ان لا يحصله لا يقدر على ذلك
فعلم ان العلم بالله بعد استكمال النظر الصحيح غير مقدور واذا لم يكن مقدورا لا يكون واجبا واما النظر
مقدور للعبد فلا جرم حكمنا بكونه واجبا وانه اول الواجبات والصحيح من قال اول الواجبات القصد

فقال ابو الشيخ ان النظر واجب لما سبق وانه سابق في الوجود على العلم بالله ومن المعلوم ان النظر السابق
على العلم بالله لا يحصل الا بالقصد اليه فكان القصد سابقا على النظر السابق على العلم بالله فيكون القصد
سابقا على العلم بالله والنظر الصحيح وهو المطلوب والتسمح من قال اول الواجبات النظر على هذا
الوجه فقال بعضهم الهجوم على النظر لا يمكن من غير قصد اليه ولا بد منه فلا يكون القصد من الامور التي لا بد منها في
النظر والعلم بالله والصحيح من قال اول الواجبات الشك في الله تعالى من ضرورة النظر الشك لان
الناظر اما ان يكون عالما او جاهلا جهلا مركبا او غافلا او شاكا والاول محال لان العلم بالمطلوب يضاد
النظر وكذلك النظر يضاد الجهل لانه علم قبل وكذلك يمتنع ان يكون غافلا لان الغفلة عن الشيء مع طلبه
محال بالضرورة واذا بطلت الاقسام باسرها لم يبق الا ان يكون شاكا فاذا الشك من ضرورات النظر
الواجب وما لا يتأدى الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف لابد وان يكون واجبا كما سبق فاذا الشك
واجب وهو المطلوب واعترض عليه فقيل لا نسلم ان الناظر يتصور الهجوم عليه من غير تردد في
الحدوث والقدم ومن غير تردد في وجود الصانع او لا وجوده فلا يكون الشك من ضرورات الواجب الا ان
الهجوم بعيد في العادة وذلك لا يقدح فيما قررناه من وجوب وهذا يصلح ان يجعل جوابا لهذا القائل
الاعتراض الثاني ان يقول لا نسلم ان الشك مقدور للعبد بل يخلق الله تعالى فيه بل الناس من احتمال ان
فعل هذا الاعتراض ان يكون واجبا والامكان تكليفا بالاطلاق ويمكن ان يجاب عنه فيقال العاقل يجب عليه ان يخطر
بباله هل العالم قديم او محدث وهل الصانع موجود ام لا او هل هذا العالم فعله ام لا وهذا الاخطار مقدور
للعبد ولا نعني بالشك الا هذا القدر فهذا ما يحتمل الان في هذا المقام وهو طال ولفظي لانه ان
كان المراد به اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فلا نسلم انه المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند
من لا يجعلها مقدورة وان كان المراد به اول الواجبات كيف كان فلا نسلم انه القصد المفضي
للتنوع الا من يقول المذاهب بين الخلاف لا ترجع الى المعنى وانما هو نزاع في العبارة وقرر ذلك فاعلم ان
الكل اتفقوا على وجوب معرفة الله تعالى الا ما حكينا من مذهب الحشوية حيث قالوا الواجب ليس
الا الاعتقاد المطابق وكذلك اتفقوا ايضا على وجوب النظر والدليل المفضي الى العلم بحدوث العالم
وبعديته ومعرفة الصانع اذا عرف هذه المقدمة فنقول المراد بقوله اول الواجبات الواجب الذي
هو مقصود بالقصد الاول فلا نسلم انه المعرفة اذ علمنا انها مقدورة او النظر اذ علمنا ان المعرفة غير
مقدورة وهما عبارتان البحث الاول ما يتعلق بالاصطلاح وهو ان الشيء اذا كان مطلوبا وكان لا يمكن
حصوله الا بعد حصول مقدماته وشرائطه فذلك الشيء يقال فيه انه مقصود بالذات ومقصود لعينه

ومطلوب لنفسه واما تلك المقدمات والشرائط التي يتوقف حصول ذلك النظر عليها فالحق فيها انها مقصودة
بالعرض ومقصودة بالقصد الثاني لا بالقصد الاول ومطلوبة لغيرها وذلك لانها من لوازم المقصود وما هو
من لوازم المقصود مقصود بتلك الغاية مع الطهارة عند ابي حنيفة رحمه الله فالصلوة مطلوبة لنفسها
وذاتها والطهارة مطلوبة بالعرض لاجل الصلوة وعند الشافعي وان كانت مطلوبة لمنافعها المتعلقة
بها وهو الثواب ولو باعتبار الا ان المقصود الاعظم من شرعها هو حصول الصلوة على اكمل الهيئات
والطف الاداء ولذلك النظر مقصود بالغير والعرض ومعرفة الله مقصودة لنفسها وذاتها ٥

البحث الثاني اختلف العلماء في العلم الحاصل عقيب النظر هل هو يتعلق بقدرة العبد ويكون مكتسبا له
ام لا فالذي صار اليه الاكثر من اصحابنا انه مقدور ومكتسب للعبد وقال بعض اصحابنا المكتسب للعبد انما هو
النظر اما الحاصل عقيب النظر فغير مقدور للعبد وهذا المذهب مال اليه الكرامية قالوا العبد يفعل
بعد النظر ثم الله يخلق عقيبه العلم كان العبد يفعل الاكل ثم الله يخلق عقيبه الشبع واستدلوا
عليه فقالوا اذا تم النظر على السداد فلو اراد ان لا يحصل له العلم لم يمكنه وما كان مقدورا للعبد
فله الاقدام عليه والاحجام عنه واحتج من قال العلم الحاصل عقيب النظر مقدور بالنقل والعقل
اما النقل فقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو وصح الحديث به هو انه امر العباد بمعرفة انه واحد ولا شك
ان معرفة كونه واحدا لا يحصل الا بالنظر فيكون العلم الحاصل عقيب النظر مامورا به وذلك يدل على انه مقدور
له لانه لو لم يكن مقدورا لكان ذلك امرا بما لا قدرة للعبد عليه وذلك تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقال هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون وقال والملائكة واولوا العلم واهل الالباب بامرها دالة على مدح العلماء لعلمهم
وانما يمدح العالم بما هو من كسبه وقد [illegible] واما المعقول فالكل متفقون على ان [illegible]
مكتسب لما هو نفسه يدل على ان من العلوم ما هو مكتسب لنا ولو ساغ انكار هذا ساغ انكار
ذلك وبالجملة فالعلوم [illegible] وعلمنا ان العالم حادث والصانع
قديم [illegible] معلوم بالضرورة كالفرق بين حركتنا حال الارتعاش وبين حركتنا
بالاختيار والاولى تحصل [illegible] العلم الكسبي عقيب النظر الذي هو باختيارنا
واما [illegible] ما يحصل الان في هذه المسئلة [illegible]
ان جعلنا [illegible] الواقع عقيب الدليل مقدورا فاول الواجبات هو النظر على ما ذكر بالمعنى
هو الموجود وان قلنا انه غير مقدور فاول الواجبات هو النظر واما الثاني المراد منه اول

36

الواجبات كيف كان فلا شك انه القصد ونعني به انه اول الواجبات مطلقا ومن المعلوم ان الناظر
يقصد اولا الى النظر ثم يشرع في اعمال النظر في الدليل بعد القصد فيكون اول الواجب في الوجود القصد
فان فسر اول الواجبات بالمقصود بالذات كما قاله ابو الحسن فلا شك عنده [illegible] وذلك
اصلا ومن قال اول الواجبات القصد يعني انه اول ما يقصد من الناظر [illegible]
وذلك [illegible] معنى في هذه المسئلة فلا جرم كان النزاع فيها نزاعا لفظيا كل واحد يطلق الاولية
على ويريد به معنى صحيحا [illegible] ومن اطلق لفظا وقال اردت معنى لا يقال له اخطات
او اصبت الا من جهة اللغة فيكون ذلك من قبيل المباحث اللفظية لا من قبيل المباحث العقلية كما قاله
الامام قدس الله روحه مسئلة حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند
المعتزلة والاصح الوجوب لا على سبيل التوليد اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير
ممكن مع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري ٥٥
البحث النظر الصحيح اذا تم على سداده لا بد وان يحصل عقيبه العلم اذا لم يطرأ ضد من
اضداد العلم اما العامة كالموت والغشية واما الخاصة كالغفلة والذهول ثم اختلفوا في حصول
العلم عقيب النظر الصحيح فالذي ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر انه يستعقبه على حكم
اطراد العادة وهو كما يحصل الشبع عقيب الاكل وقال ابو بكر في الهداية يستعقبه وجوبا [illegible] وهو
لصاحب الامام الحرمين واختيار الامام الاستاد [illegible] رحمه الله [illegible] على القول الاول
يجوز في العقل ان يحصل النظر الصحيح على سداده ولا يخلق الله للناظر العلم بالمطلوب وعلى اختيار
الامام الاستاد لا يجوز ذلك [illegible] بان النظر الصحيح يستعقب العلم وذهب المعتزلة الى ان
النظر يولد العلم وذهب بعض الحكماء الى ان النظر يوجب العلم ايجاب العلة معلولها واعلم انه قيل
للقائل عليه ان يقول [illegible] النظر يستعقب العلم والقول بالتوليد ولا يكون علة له [illegible] هذا
[illegible] وهذا اللزوم [illegible] اعني به التلازم العقلي من غير ان يكون احدهما [illegible] او يوجبه
ومسالة بما يقوله من يلازم ارادة الشيء مع العلم به فان الارادة يستلزم العلم ولا يولده ولا يوجبه
[illegible] الجوهر مع العرض واحتج [illegible] يستعقبه بمجرى العادة هو انه لو كان علة
للعلم او مولدا له او موجبا ان لا يستعقبه لاستحالة كون الشيء مولدا عن المعدوم او [illegible]
او معلولا له كما علمناه في الجوهر فانه لما كان ملازما للاعراض استحال سبق احدهما على الاخر وهاهنا
يمتنع سبق النظر على وجود العلم فعلم انه ليس بينهما ارتباط وان حصوله عقيبه بمجرى العادة

واحتج الامام على القديم فقال من حصر وجهه ان العالم محدث وكل محدث ممكن يستحيل ان العلم ان
العالم ممكن فيقال لم لا يعلم انه يستحيل ان لا يعلم عالما فان ادعيت فيه الضرورة فقد ادعيت الضرورة في محل النزاع
وان ادعيت الدليل فالدليل فقال العلم بما ذكرته ضروري ولا يلتفت الى مخالفة المخالف ثم ان الامام
الاستاذ اجاب بما تمسك به الناظرون بمذهب ابي الحسن الاشعري فقال حصول العلم من النظر لا ينال
العلم بالمطلوب بلا شبهة ان لا بد وان يوجدان معا الا ان علته ايضا كان هو ان يقال ليس النظر علة عن حصول
العلم بالمقدمتين في الذهن عقلا عن حصول قصد عادي على ما ذكروه فيكون الملازمة ثبوت العلمين
بالمقدمتين وبين العلم المطلوب لا غير والعلم المطلوب حينئذ واما ابطال التولد فلان العلم في نفسه
ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرة الله والقياس على التذكر ما لا يفيد النفي ولا
الالزام لانهم لا يقولون في التذكر لعلة لا توجد في النظر فان صح تلك العلة ظهر الفرق والا مع الحكم
في الاصل النفي علاوة الامام من تقرير ما حكاه شرع في ابطال مذهب المعتزلة فقال العلم في نفسه
ممكن اما اولا فلانه حصل في الوجود بعد العدم فيكون محدثا وما اولا لم يصر موجودا اما فيكون حقيقته
قابلة للعدم والوجود والمعنى بكونه ممكنا سوى هذا القدر وانا قلنا انه يكون مقدورا لله تعالى وذلك
لان علة الحاجة الى الفاعل هو الامكان على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى واذا ما الاصل فدل على
النفي موجود في العلم دون غيره من الممكنات فاذا كانت علة كون الشيء مقدورا لله موجودة في جميعه
بالنسبة الى العلم يكون العلم مقدورا لله عملا بالعلة المقدورية واذا كان مقدورا لله استحال
وقوعه بغير قدرة الله على ما سيأتي بيانه في مسألة خلق الافعال ان شاء الله واما من قال النظر يوجب
العلم ايجاب العلة معلولها فهو مذهب باطل لان العلة مع المعلول فلو كان النظر علة يلزم ان يجتمع
النظر في الشيء والعلم به وهو باطل واعلم ان اهل الحق يقولون النظر يوجب العلم وانا نقول
حصول المقدمتين في الذهن علة للعلم بالعلم بالمقدمتين مع العلم بالمطلوب لا يجتمعان في الذهن
معا وعلى هذا الوجه عليهم [illegible] نعم يكون كلام عليهم كالكلام على ابطال العلة والمعلول
وانه لا فاعل للاشياء الا الله واما قول الامام القياس على التذكر ما لا يفيد النفي الى اخر
الفصل فاعلم ان هذا السؤال الاعتراض على حجة ذكرها الاصحاب في ابطال التولد
وقيل ذلك لانه من قيل [illegible] في التذكر واعلم ان الانسان اذا علم مطلوبا من دليل ثم ذهل
عن ذلك العلم وعن دليله المفضي اليه ثم انه تذكر الدليل على ذلك المطلوب فانه لا بد وان يحصل له العلم
بذلك المطلوب [illegible] الذي يعترض اصحابنا النظر الا علينا وابو هاشم من المعتزلة قبل

ان التذكر فقال ان كان التذكر يحصل ما فلا تولد وان كان بقصد واحسان فهو مولد للعلم كالنظر اذا عرفت
هذا فان اصحابنا اجمعوا على ان التذكر لا يولد العلم فكذلك النظر ايضا وجب ان لا يولد بالقياس عليه فاعترض
عليهم الامام فقال القياس على التذكر لا يفيد النفي اما اولا فلان القياس المذكور خال عن الجامع والقياس
الخالي عن الجامع لا يفيد الظن فضلا عن اليقين واما ثانيا فيحتمل ان يكون ما به امتاز النظر ابتداء عن التذكر
موجبا وهذا المعنى معدوم عن فصل التذكر ولا يلزم من كون النظر مولدا كون التذكر مولدا واما ثالثا
فيحتمل ان يقال ما به امتاز التذكر عن النظر ابتداء مانع من التولد الى غير ذلك قال ولا يفيد الالزام الخصوم
لانهم يقولون في التذكر لعلة لا توجد في النظر وعندهم [illegible] ان التذكر قد يكون من فعل الله
بحيث ما على العلم من غير قصد الناظر واحسانه فلو ولد لكان ذلك المتولد من فعل الله فيستحيل
عندهم ان يفعل الله تعالى [illegible] العادة وايضا المتولد من افعال الله محال لكونه العدوة
فكان التولد من التذكر الواقع بقدرة الله محالا ولا كذلك النظر ابتداء فانه يقع بفعل العباد بخلاف التولد
قال الامام [illegible] العلة اما ان يسلم الاصحاب او لا يسلموها فان سلموها ظهر الفرق بين التذكر والنظر
وحينئذ لا يحصل الزام الخصوم وان لم يسلموها امتنع الحكم في الاصل اي امتنع عدم التولد في
التذكر وحينئذ لا يحصل ايضا الزام الخصوم فظهر ان القياس على التذكر لا يفيد النفي ولا الالزام
الخصوم فكان باطلا ويمكن تقرير ما اختاره اصحابنا من اعتبار النظر ابتداء بالتذكر وذلك ان
يقال النظر ابتداء النظر [illegible] بالعلة وهو هو [illegible]
التذكر فيستويان في حصول العلم والنظر ابتداء في حصول العلم وكون الشيء مسبوقا بحصول العلم
سبقه عارضه عليه فيكون الاختلاف بينهما اختلافا بالامر العارض والاختلاف بالامور العارضة
لا يقدح في التماثل اذا ثبت هذا فنقول كون النظر مولدا اما ان يكون لذاته او لغيره ولكنه غير مسبوق
بغيره فان كان الاول لزم ان يكون التذكر مولدا وان كان الثاني لزم كون العدم علة او جزء العلة
وذلك باطل لان الوجود لا يلزم التسلسل في ان فاعل السموات والاجسام باسرها هو الله تعالى اوامر
عدمي او هو مع امر عدمي وكذلك كل جهة انما لكان ان يقال من تقرير ما تمسك به الاصحاب **متن مسئلة**
النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة وقال ابو الحسين انه يستلزمه وهو الحق
عندي لان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال ان لا
يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل **الشرح** اعلم ان من قال النظر الصحيح يحصل عقيبه العلم
عادة جوز ان يحصل الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وجوز ان لا يحصل الجهل

عقيب النظر الفاسد بقدرة الله تعالى ومشيئته والامام في ان النظر يفيد العلم وجوابه قد اصطلحوا اتفاقا
اكثر اصحابنا النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقال بعضهم يستلزمه وهو اختيار الامام الاستاد وحجة
الامام على مختاره انه تعالى لو اعتقد ان العالم قديم وكل قديم يستغني عن المؤثر والموجد فحصول هذين الاعتقادين
في ذهنه يمنع ان يعتقد ان العالم يستغني عن المؤثر وهذا السعي جهل حصل والجهل الذي لا ... منها
ان النظر الفاسد يستلزم الجهل كما ان النظر الصحيح يستلزم العلم قيل احتجوا بان النظر في الشبهة
لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل المصنف لما رجح الامام الدليل على
ما صار اليه من كون النظر الفاسد يستلزم الجهل شرع في ذكر ما تمسك به اصحابنا والاعتراض عليه وذكروا
فقيل الاول ما ذكره الامام وتقريره ان النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان كل من نظر في الشبهة
او عرف شبهة الخصوم بعينها لزم الجهل المبطلة لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم ومن المعلوم انه ليس
كذلك فان الانبياء والاولياء والمحققين ينظرون في شبه الخصوم ولا يحصل لهم الجهل بتلك المسائل ولما كان تخلف
الجهل عن النظر في الشبهة دالا على ان الجهل ليس بلازم اعترض الامام على هذا الوجه فقال والجواب
انه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم ونعلم ان لو كان
النظر الصحيح يفيد العلم على وجه اللزوم لكان كل من نظر في الدليل حصل له العلم وليس كذلك فان كثيرا
من المبطلين ينظرون في ادلة المحققين ولا يحصل لهم العلم علما ان افادة النظر الصحيح العلم ليس على سبيل
اللزوم لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم فاذا ما ذكرتم في النظر الفاسد منتقض بعينه في النظر الصحيح
واعلم ان الاصحاب اجابوا عنه فقالوا لا نسلم ... المدلول ولئن سلمنا ان المبطل اذا نظر
في الدليل الصحيح لا يحصل له العلم قيل فان حصل هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات
ممنوع انما قال المصنف هذا الذي اشار اليه الامام جواب نقض المعترض عن المعارضة التي
ذكرها فقالوا المبطل اذا نظر في دليل المحق لا يحصل له العلم لفقد شرط حصول العلم والدليل لان
شرط استلزامه العلم اعتقاد حقية المقدمات وهذا مفقود في المبطل حقية المقدمات
لا جرم لا يحصل له العلم بالمطلوب واعترض الامام الاستاد عليه فقال ... المحق
اذا نظر في شبهة المبطل انما لم يحصل له الجهل بتلك المسألة لانه فقد افادة الجهل لان من شرط افادة
الجهل اعتقاد صحة المقدمات ... والصحيح الوجه الثاني لاصحابنا على ان النظر الفاسد
لا يفيد الجهل قالوا الشبهة اما ان تكون لها وجه دلالة يتعلق بالمدلول او لا تكون والاول باطل
والا لكانت الشبهة دليلا لان كل ما له وجه دلالة على الشيء فهو دليل وحينئذ يستحيل ان يستلزم

النظر في الشبهة الجهل قيل مسألة قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصديقات
لكن التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد المصنف
اعلم ان المقصود من هذه المسألة بيان انقسام النظر الى الصحيح والى الفاسد ولاصحابنا فيه عبارتان الاولى وهي التي
اختارها الامام الحجة فقال النظر الصحيح كل ما يؤدي الى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل واما الفاسد
فما عداه ... وجه الدليل والغفلة عنه ومن عكس الدليل والعبارة الثانية ما اختارها الامام
الاستاد فقال التصديقات المستلزمة للتصديق الثالث اما ان تكون مطابقة لمتعلقاتها او لا فان كان
مطابقة فهو الفكر الصحيح مثل قولنا العالم متغير وكل متغير ممكن فان اعتقاد تغير العالم والتصديق بتغيره
مطابق له لانه في نفسه متغير وكذلك قولنا وكل متغير ممكن اعتقاد مطابق لانه في نفسه ممكن وان لم يكن مطابقا
فهو النظر الفاسد وذلك مثل قولنا العالم قديم وكل قديم يستغني عن المؤثر فان قولنا العالم قديم اعتقاد غير
مطابق لانه على خلاف ما هو العالم عليه في نفس الامر لانه حادث فاعتقاد كونه قديما يكون مخالفا له وكذلك قولنا
وكل قديم يستغني عن المؤثر فان الصفات قديمة وهي محتاجة الى ذات الله تعالى لانها هو المستلزم لها واعلم ان
عدم المطابقة قد يكون لكل واحد من المقدمتين كما مر بيانه في المثال انفا وقد يكون احديهما مطابقة والاخرى
غير مطابقة فمثاله ما اذا قلنا العالم موجود وكل موجود يفتقر الى الموجد فان الاول صحيح والثاني باطل واعلم
ان مواد الدليل اما ان تكون اعتقادات حقة او علوم اولا تكون فان كان الاول فالفساد فيه لا يمكن ان يكون
من جهة التصديقات من حيث ان التصديقات الواقعة صحيحة مطابقة ولكنه قد يكون فاسدا لانه اما بسبب
المقدمتين وكل واحد منهما مباين للاخر مثل قولنا الانسان موجود وكل ... لا يحصل منه نتيجة
صادقة وان كان كل واحد من التصديقين مطابق وبهذا تبين انه ليس اذا كانت التصديقات مطابقة ان يكون
النظر صحيحا كما قاله الامام الاستاد واما ان لم يكن مواد النظر اعتقادات صحيحة وتصديقات يقينية فقد
يكون فسادها ... او عدم ما يتبعها فيفسد للوجهين قيل مسألة ذكر ابن سينا ان حصر
المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم ان هذا الحيوان بغلة وان كل بغلة عاقر ومع هذا
يظن انها حامل لا لان العلة مستحيلة النظر ... بل لا بد مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة
الجزئية تحت الكلية المصنف هذا الكلام لا يظهر الا بعد تقديم مقدمة وهي ان القياس الاقتراني لا بد
فيه من ثلاثة حدود وذكر في المثال الذي ذكره الامام فان ... قولنا هذه ... انسان الى الاخر من الحيوان وقولنا
بغلة وقولنا عاقر والحد الاول يسمى الحد الاصغر وقولنا بغلة يسمى الحد الاوسط وقولنا عاقر يسمى
الحد الاكبر وانما سمي الحد الاصغر لانه موضوع النتيجة واذا كان كذلك فجاز ان يكون اخص من المحمول ويسمى

ان يكون المحمول اخص من الموضوع بل اما مساويا له او اعم منه فلما كان الموضوع اخص من المحمول لا جرم
جعلنا الموضوع اصغر والمحمول اكبر وانما سمي قولنا لعلة في مثالنا اوسط وذلك لان الذهن حكم بان هذا
الحيوان المشار اليه لعلة وحكم باتصاف العلة بالعرق فقولنا لعلة واقع في وسط الترتيب الذهني
فلهذا سمي وسطا ولعرقه بكونه مكررا في المقدمتين يعلم وهذا ان القياس الواحد لا بد فيه من ثلثة حدود
اثنان هما موضوع المطلوب ومحموله والثالث هو الذي نسبته اليهما جميعا ولا بد من الزيادة عليها ولا النقصان
فيها اذا عرفت هذا فنقول كل مقدمة فيها موضوع المطلوب تسمى مقدمة صغرى وكل مقدمة فيها
محمول المطلوب تسمى مقدمة كبرى لاشتمال الاول على الحد الاصغر والثانية على الحد الاكبر فقولنا هذا لعلة
تسمى لها مقدمة صغرى وقولنا كل لعلة عارق يقال لها المقدمة الكبرى اذا عرفت هذا فنقول هل يشترط
في انتاج القياس العلم بكون المقدمة الجزئية وهي قولنا هذا لعلة مندرجة تحت المقدمة الكلية وهي قولنا
وكل لعلة فيعلم ان هذه العلة فرد من قولنا وكل لعلة ام لا فذهب ابو علي الى ان العلم بما ذكرناه شرط وخالفه
الامام الاستاذ واحتج ابو علي بانه لو لم يعلم اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية لمن هو [illegible]
بالمقدمتين لان هذا التصديق امر وراء كل واحد من المقدمتين وعند ادامة العلم بالمقدمتين [illegible] جواز
مع الذهول عن هذا التصديق الثالث واذا كان كذلك فلو حصل الذهول عن كون المقدمة الجزئية داخلة
المقدمة الكلية لا يحصل ثبوت الاكبر للاصغر والعلم به ضروري فاذن هذا العلم من شرائط الانتاج
ما ذكره ابو علي ضعيف وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مع
[illegible] العقل المقدمتين واما ان لا يكون فان كان معلوما كان ذلك مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج فيكون الكلام
في المقدمة الثالثة كالكلام في المقدمة الاولى فيفضي ذلك الى الافتقار الى ما لا نهاية له من
المقدمات وان لم يكن معلوما مع العلم بالمقدمتين استحال ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط [illegible]
فيها هنا [illegible] ولا يكون شرطا **النقض** هذا الكلام ظاهر الا ان عليه سؤالا وذلك ان
[illegible] معلوم [illegible] يكون ذلك مقدمة اخرى في الانتاج ويكون الكلام في المقدمة الثالثة الا
قلت ان عنيت بكونه مقدمة هو ان الانتاج يتوقف عليه فهذا مسلم ولكن لم قلتم انه اذا كان
على ما ذكرناه فالمقدمة يحتاج الى الثالثة فيه وفي الاولى لا بد [illegible] دليل وان اردت مع ذلك انها
[illegible] الكبرى حتى يحتاج الى الاندراج [illegible] فلم قلتم انه كذلك [illegible]
في الليلة [illegible] من رمضان [illegible]
[illegible]

39

ذلك الا انه معلوم ما ذكرت ان لا يكون ماهيته مركبة من الاجزاء وهو معلوم البطلان بالضرورة وكنت [illegible]
ان الوجود غير معلوم بالبديهة بحق الاول فان الوجود وصف غير مستقل بالمعقولية وما كان
كذلك كان معقولا تبعا للغير فان معقولية الوجود تبع لمعقولية معروضه التي هي الماهيات التي
هي اولية التصور فالوجود التابع لتصورها اولى ان لا يكون اولي التصور الثاني لو كان الوجود
اولي التصور لكان العلم بكونه مشتركا وزائدا على الماهيات اوليا لان كونه مشتركا وزائدا اما ان يكون نفس
الوجود او لازما من لوازم الوجود فان كان الاول فالامر ظاهر وان كان الثاني كان الملزوم علة اللازم والعلم
بالعلة علم بالمعلول فيلزم من تصور ماهية الوجود التي هي علة لتلك الامور ضرورة ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول
الثالث [illegible] ان [illegible] الوجود فلو كان ماهية الوجود متصورة لهم تصورا اوليا
لاستحال منهم طلب ما هو حاصل عندهم كان العلم بان الكل اعظم من الجزء ولما كان حاصلا عندهم امتنع منهم
طلب ذلك الرابع لو كان تصور الوجود اوليا لما احتيج في ذلك الى البرهان ولما وقع الخلاف فيه
[illegible] انه ليس باولي [illegible] على هذا الوجه [illegible] ثم اراد [illegible]
الله عليه من ان الوجود اولي التصور فعلم ان العلم اولي التصور مع ان بعض الناس زعم ان العلم غير
متصور اصلا [illegible] الكلام عليه ان شاء الله تعالى **مسئلة** ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع
الى ان الوجود وصف مشترك فيه بين سائر الموجودات والاقرب انه ليس كذلك **التفسير** اعلم ان
[illegible] ذهبوا الى ان الوجود معنى مشترك بين جميع الموجودات والى هذا المذهب صار اكثر المعتزلة وجمع
من اصحابنا وذهب بعض المتقدمين من [illegible] الى ان وجود كل شيء هو حقيقته ولا اطلق اسم الوجود على سائر
الموجودات بحسب الاشتراك اللفظي والى هذا المذهب صار ابو الحسين البصري من المعتزلة وجمهور اصحابنا
رحمهم الله [illegible] وهو مذهب ابو الحسن الاشعري واختيار الامام في هذا الكتاب وفي كتاب الاربعين ميله
الى انه وصف مشترك بين الموجودات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة [illegible] لانه لو كان كذلك لكان
[illegible] الماهية فيكون الوجود [illegible] الوجود ويجوز [illegible] الشك في وجود الاجسام
[illegible] الامام الاستاذ رحمة الله عليه من نقل المذاهب شرع في اقامة الدليل على ما اختاره من ان
[illegible] ليس وصفا مشتركا [illegible] ان يقول لو كان الوجود وصفا مشتركا لكان
[illegible] الماهية لا محالة لان الماهية من حيث هي تلك الماهية غير مشترك فيها والوجود من حيث هو مشترك فيه
بين سائر الماهيات ويمتنع ان يكون ما به الاشتراك عين ما به الافتراق فاذن لو كان الوجود مشتركا
لزم بالضرورة ان يكون مغايرا للماهية [illegible] هذه المقدمة فنقول [illegible] قيام الوجود بالماهية اما

ان يكون مشروطا بكون الماهية موجودة او لا يكون مشروطا فان كان الاول فاما ان يكون مشروطا بتقدم الوجود
او بوجود ذلك والاول محال لان الشرط متقدم على المشروط بعد ما بالذات فلو كان الشي شرطا لنفسه لزم
تقدم الشي على نفسه وهو محال وان كان الثاني لزم ان يكون الشي موجودا بوجودين ثم ننقل الكلام الى
الوجود الاول حتى يلزم ان يكون التسلسل وان كان الثاني لزم قيام الصفة الثبوتية بما ليس
بموجود وذلك يوجب سد باب الشك في وجود الاجسام لانا لا نشاهد منها سوى الوانها ومقاديرها
قيام الصفة الثبوتية بما ليس بموجود فلعل ما نشاهده من الوان الاجسام ومقاديرها اعراض قائمة بمحال ليست
بموجودة ولما كان هذا يؤدي الى هذا المحال فهو باطل جدا غاية ما في هذا الدليل والسوال عليه ليس الا منع
واطرد من ان الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي من غير اشتراط وجودها او عدمها وهذا لان الماهية
من حيث هي هي مغايرة للوجود والعدم بدليل صدق حمل كل واحد منهما عليها مع انه لا بد ان يكون المحمول مغايرا
للموضوع واما نحو من قيام الصفة الوجودية بما ليس بموجود فاعلم ان الماهية من حيث صفة الوجود وعدمها
من الصفات واداعي التوجيه عليها لا يلزم الشك المذكور الحجة الثانية لبيان ان الوجود ممتنع ان يكون
مشتركا فيه بين الماهيات هو انه لو كان مشتركا لا بد ان يكون صفة للماهية فيكون ثبوته للماهية موقوفا
ثبوت الماهية في الخارج فان حصول الشي لغيره فرع على ثبوت ذلك الشي في نفسه واما ان ما لا ثبوت له ولا له
في الخارج استحال ان يحصل له غيره في الخارج والعلم به ضروري فيلزم ان يكون حصول الوجود للماهية موقوفا
كون الماهية موجودة فيلزم منه اما كون الشي سابقا على نفسه او اجتماع المثلين الثالث وهو ان الوجود
لو كان زائدا على الماهية فلا يخلو اما ان كان زائدا او لم يكن والاول يوجب التسلسل والثاني يقتضي ان يكون الوجود
معدوما فيكون الموجود معدوما لان الموجود هناك ليس الا الماهية والوجود وكل واحد منهما ليس امرا وجوديا
وهو محال بالضرورة الرابع لو كان الوجود مشتركا يلزم ان يكون كلما جاز على الوجود جاز على غيره
وجاز له وجب لغيره وما استحال عليه استحال على غيره فيلزم ان يكون جميع افراد الموجودات واجبا
وبديهة حادثة وكل ذلك محال وهذا حاصل ما يمكن ان يستدل به على ان الوجود غير مشترك مستقل الصحيح
المقابل للبعض واحد والا لبطل الحصر العقلي فيجب ان يكون الاثبات الذي هو المقابل للنفي واحد
للفرع الامام الاستاد رحمه الله عليه من تعريف هذه الدلائل الدالة على ان الوجود ممتنع ان يكون مشتركا
بعد من اقامة الدلائل على ان الوجود مشترك الاول السلب لا يقابله الا واحد من حيث انه لا واسطة
طرف النقيض ولولا ان الاثبات امر واحد والا لم يكن المقابل للسلب امرا واحدا لبطل الحصر وحقيقة
الحصر المعلوم بالضرورة مسالة الايجاب الا امرا ثابتا واما وجود فلزم كون الوجود مشتركا الثاني

[...] هذا الكتاب من حيث انه المطالبة وما برهنا ذلك الا حجم قيام الصلاة ولم يحصل بعد على جواب يشفي
الغليل عن هذه المطالبة هذا ما جرى **مس** واما حدوث الفعلية فلا انا نسلم ان الكافر من الدهر احرى
المقدمتين غلط اما الصغرى واما الكبرى اما عند لحما عنها في الدهر فلا نسلم انه ترك الشك في المقدمة
النقض للفرع الامام من ذكر الدليل على ما ارتضاه ابن سينا شرع في الاعتراض على ما جعله دليلا
قال لا نسلم انه اذا احصر في الدهر المقدمتان جميعا امكن ان يشكل ثم لو كان الكافر من ذهنه احدهما
غلط وهو اما العلم بان هذه فعلية مع الجهل بان كل فعلية عارض او كان الكافر من ذهنه ان كل فعلية عارض
ولم يحضر ان هذه فعلية فاما مع حضورهما معا فلا نسلم انه يمكن الشك في كون هذه الفعلية حبلى او يقيس حبلى
ابن سينا يقول لو لم نعلم ان هذه الفعلية داخلة تحت قولنا كل فعلية عارض لا نعلم ان هذه الفعلية عارض والذي
نقوله ان ابن سينا معلوم الصحة بالضرورة الا ان قول الامام الاستاد فيه حجة على المقدمتان لا بد وان
تعلم اندراج المقدمة الجزئية تحت كليته فيكون هذا راجعا الى ان هذا العلم هل هو من لوازم العلمين او ليس
بلازم والامر فيه انه علم اخر وانه ليس من لوازم العلم بالمقدمتين لزم قطعا ان لا يحصل العلم بالمطلوب
عند عدم هذا العلم لا نسلم فيرد ما علم ان ابن سينا لم يذكر حدوث الفعلية على انه دليل له على ما رضيه وانما
ذكره من المثال والتعريف والافهام والا فالدليل له على ما ذكرناه والاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا
في المثال **مس** اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل هل هو عين العلم بالمدلول ام لا **النقض**
ناقل كلام المتكلمين في هذه المسالة ثم نعود الى ما ذكره الامام قال المتكلمون العالم دليل على وجود
الصانع ووجه دلالته عليه اما من جهة حدوثه بعد عدم فيحمل الحدوث علة الحاجة الى الافتقار والامكان
بعد من يجعل الامكان علة الحاجة الى الافتقار الى الفاعل وجملة المتكلمين بان يستدلون بحدوث العالم
او بامكانه على وجه دلالته ما ذكرناه من حدوثه او امكانه اذا عرف هذا فنقول اختلفوا في ان العلم
بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول ام غيره قال قوم لا لان العلم بوجه دلالة الدليل
على المدلول اخرج من النظر فلو كان العلم بوجه دلالة الدليل هو العلم بالمدلول يلزم اجتماع العلم بالمطلوب
بالنظر وهو محال لا انما بالاستفادة وقال قوم نعم لان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول نسبة بين
الدليل والمدلول والعلم بالنسبة الحاصلة بين المنتسبين يستلزم العلم بالمنتسبين كالعلم بمضاده
السواد والبياض لذاتيهما وهذا اخترناه ومنا الاول بجعله دليلا والثاني الجملة لان العلم بما جرى
مس والجواد هنا انه يليه الى احد **النقض** الاول من الامور الثلاثة العلم بذات الدليل كالعلم
بامكان العالم وحدوثه والثاني العلم بذات الدليل وهو انه دال ثم هو والثالث العلم بكون الامكان

أو الحدوث دليلا على أن له موثرا أو نقول الآن إن بين المعاني من هذه الأمور الثلاثة وأيها استلزم للآخر
وأيها لا يستلزم الآخر فنقول أما العلم بذات الدليل فهو الإمكان أو الحدوث فهو مغاير للعلم بالمدلول وهو
احتياجه إلى المؤثر أما أولا فلأنه يمكن علمه بسيطا بالذات والعلم على الشيء لا يكون هو عين المحتاج عنه
وأما ثانيا فلأنه لو كان عينه لكان حال كونه ناظرا في الدليل عالما بالمدلول فيلزم العلم بالشيء مع طلبه
وهو محال على ما علمت الآن إنه يستلزمه إما بحسب العادة كما هو رأي الشيخ أبي الحسن والقاضي وأما العلم بكون
الدليل دليلا على المدلول فهو مغاير للعلم بذات الدليل والعلم بذات المدلول لأنه علم بإضافة أمر
إلى أمر والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما وإذا كانت الإضافة بينهما مغايرة لهما كان العلم بها مغايرا للعلم
بهما لأن العلم بالإضافة الواقعة بينهما تعلق بالإضافة ومتعلقا العلم بكل واحد منهما لا يتعلق بالإضافة
وبالآخر وهذا أول على المغايرة بينهما إلا أن هذا العلم المتعلق بالإضافة بين ذات الدليل وذات المدلول لا
يجوز أن يكون المغاير مستلزما للعلم بالمدلول والدليل لأن العلم بها متأخر عن العلم بهما فلو كانت مستلزمة لهما
أو لأحدهما لزم كون المتأخر متقدما وهو محال وأيضا العلم بالإضافة الواقعة بين الشيئين موقوفة على العلم
بكل واحد منهما فلو كان العلم بالإضافة مستلزما للأصلين أو لهما لكان كل واحد منهما موقوفا على العلم بالإضافة
فيلزم الدور وهو محال **فصل** المقدمة الثالثة في الدليل والأمارة فمثل الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم
بوجود المدلول والأمارة هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول **التقسيم** قد بينا أن النظر في الدليل
إذا تم على شرائطه ولم يعقبه آفة عامة ولا خاصة فإنه يستعقب العلم بالمدلول إما عادة كما صار إليه
الأشعري أو عقلا كما صار إليه الإمام الأستاذ وغيره هذا السؤال وحينئذ قوله هو
الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول على ما تم اللزوم العقلي والعادي ليخرج التواتر والواقعة المعينة
ومما إذا علمنا أن إنسانا أكل أو شرب فإنا نعلم أنه شبع وأنه سكن عطشه وقوله ما يلزم من العلم به
العلم بوجود المدلول احترز به عما إذا كان جاهلا بالدليل فإنه لا يحصل العلم بالمدلول لأن الفرع لا يكون
أقوى من الأصل وقوله العلم بالمدلول إشارة إلى أن العلم بالدليل متى حصل كان اللازم منه علما لا ظنا
فإن قيل هذا التعريف مختل لوجوه الأول أن التصورات البديهية هي التي يكون ثبوت أحدهما
للآخر أو سلبه عنه بمجرد تصور طرفيها وإذا كان كذلك لا يجوز أن يكون تصور الطرفين دليلا على ذلك التصديق
البديهي لأنه يلزم من العلم بالطرفين العلم بذلك التصديق وهو باطل **السؤال الثاني** قد تقرر أن الإحساس
بالجزئيات سبب للعلم الجزئي وإدراك المسافات المشاركات والمباينات بين تلك الأشخاص
المحسوسة يلزم أن يكون الإحساس بالجزئيات دليلا لأنه يلزم منها العلوم الجزئية وهو باطل ۝

السؤال الثالث إن علمت أن الدليل لا يكون دليلا على وجود المدلول فلذلك يكون دليلا على نفي المدلول
وإذا كان كذلك كان قوله الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فاسد لأن الدليل قد يكون مما
يلزم من العلم به العلم بانتفاء المدلول كما إذا علمنا انتفاء اللازم فإنا نعلم منه انتفاء الملزوم فإذا الحد لا يتناول
الأنواع وأحكام أنواع الأدلة فيكون فاسدا **السؤال الرابع** الدليل إما أن يكون صحيحا وإما أن يكون
فاسدا فكان من حقه أن يذكر نوعا الدليل الصحيح والفاسد وهو لم يذكر إلا تعريف الدليل الصحيح **السؤال**
الخامس لو نظر الناظر في الدليل نظرا صحيحا وعلم بجميع أركانه وشرائطه إلا أنه وجد في مقابلته ما يعارضه
إما مع كون المعارض صحيحا أو باطلا إلا أن الناظر يعجز عن القدح فيه فعند ما أنه في هذه الحالة علم الدليل ولم يلزم
من العلم به العلم بوجود المدلول لوجود ما يعارضه فكان هذا الحد مختلا من هذه الوجوه وهذه الأسولة وإن
أمكن الجواب عنها إلا أن الأولى أن يقال في تعريفه إنه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمدلول
وأما قوله في الأمارة إنها التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول عليه سؤالان **السؤال الأول**
الأمارة لا يحصل العلم بها فلذلك يحصل الظن بها ويترتب عليه ظن وجود المدلول فتخصيصه بالعلم
يجعله فاسدا وذلك باطل **السؤال الثاني** وهو أن الأمارة لا يكون على وجود الشيء فلذلك قد يكون أمارة
على عدمه فالحد إنما يكون فاسدا من هذا الوجه والأولى أن يقال الأمارة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها
إلى الظن بأمر من الأمور وهذه التعريفات التي ذكرناها اختارها الإمام الأستاذ في كتاب المحصول وأصول
الفقه وقال إن هذه الرسوم أعني المذكورة في كتاب المحصول أول ما كان المحصل **فصل** وكل واحد
منهما إما أن يكون عقليا محضا أو سمعيا محضا أو مركبا منهما **التقسيم** أما العقلي المحض مثل قولنا
العالم متغير وكل متغير ممكن ينتج أن العالم ممكن وأما السمعي المحض فكالأدلة الواردة في الكتاب والسنة
وأما المركب من العقل والسمع فكقولنا صحة الاستثناء على العموم **فصل** أما العقلي المحض فلا بد وأن يكون
بحاله يلزم من العلم بوجوده وجود المدلول **التقسيم** اعلم أن ههنا احتمالات الأول أن يكون بحاله
يلزم من وجوده وجود المدلول إن كان دليل الوجود والثاني أن يكون بحاله يلزم من عدمه عدمه إن كان
ذلك دليل العدم كما يستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وقد يستدل بالعدم على الوجود
كما إذا كانت القسمة منحصرة بين أمرين فيستدل بانتفاء أحدهما على ثبوت الآخر كقولنا هذا العدد إما زوج لأنه ليس بفرد
فيستدل بانتفاء الفردية على ثبوت الزوجية وقد يستدل على الانتفاء بالوجود كان عكس ما ذكرناه الاحتمال
الثالث أن لا يكون الشيء المستدل به بحاله لا يلزم من وجوده وجود المدلول ولا من عدمه عدمه وهذا القسم
باطل لأنه لا يفيد العلم إلا باحتمال يختلف المدلول عنه التقسيم وهذا التقسيم الذي ذكره الإمام

لانه لم يوجد الا النوع واحد وهو ما لزم من وجوده وجود المدلول معيدا للعلم اليقيني لان احتمال تخلف المدلول
عنه حينا بالى اليقين **متن** واللزوم لا محالة حاصل في هذا الطرف فان لم يحصل في الطرف الاخر فهو الاستدلال
بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحيوة **الشرح** واعلم ان اللزوم حاصل في طرف الدليل
اعني اذا وجد الدليل وجد المدلول واللزوم حاصل في جانب الدليل فلا يخلو اما ان يحصل في جانب المدلول
او لا يحصل فان لم يحصل فذلك يسمى الاستدلال بتحقق المشروط على وجود الشرط كما يقول هذه الذات عالم
فيلزم لا محالة ان يقوم بها الحيوة اذ ثبوت العلم بدون الحيوة محال في العرف وكذلك يقول تحقق الصلاة فتحقق الطهارة
متن وان حصل في الطرف الاخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين او بالمعلول المعين
على العلة المطلقة او المعينة او بعض المتساوي بدليل متصل **الشرح** لما فرغ الامام من القسم الاول
وهو ما يكون الملازمة فيه احد الطرفين دون الاخر اراد ان يشرح القسم الثاني وهو ما يثبت فيه الملازمة
من الطرفين من ذلك الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين كالاستدلال بمماسة النار للاجسام
القابلة للاحتراق على الاحتراق وبالمعلول المعين على العلة المطلقة كالاستدلال بوجود السجود على مطلق المحرك
اما هذه المحسوس او ذاك فلا بد عليه السجود وكذلك المطلقة الاستدلال بوجود البناء على مطلق البناء
اما هذا او ذلك فلا بد له منه عليه او يستدل بالمعلول المعين على العلة المعينة او بعض المتساوي
بدليل متصل مثاله الاستدلال بالاحتراق على النار لانا علمنا بعقولنا ان الاحتراق مساو للطبيعة
النارية الا ان هذا انما هو من ذات العلة والمعلول بل علم من امر خارج عنهما وهو ما عرفنا بعقولنا ان
الاحتراق لا يوجد الا مع النار **متن** او باحد المعلولين على الاخر وهو مركب من الاولين او باحد
المتلازمين على الاخر كالمتضايفين **الشرح** مثاله فاذا استدللنا بالاحتراق على الاشراق او بالعكس
فان الاشراق والاحتراق معلولا علة واحدة وهي الطبيعة النارية في عالم العناصر وهو مركب من
الاستدلال بالعلة على المعلول وبالمعلول على العلة مثاله وذلك انا نقول وجد اشراق في الاجسام
المركبة من العناصر فوجد فيها مماسة النار فيكون هذا استدلالا بالمعلول على العلة ثم نقول واذا
وجدت مماسة النار للاجسام المركبة من العناصر يوجد الاحتراق فيكون هذا من قبيل الاستدلال
بالعلة على المعلول ومن قبيل ما يكون اللزوم فيه من الجانبين الاستدلال باحد المتلازمين على الاخر
كالمتضايفين مثاله فاذا استدللنا بوجود الابن على وجود الاب وبالاخر على وجود الاخر لتعاليهما وكذلك
يستدل بوجود النطق على وجود الانسان وبوجود الانسان على وجود النطق ونظائرها فافهم **متن**
واما السمعي المحض فمحال لان خبر الغير ما لم يعرف صدقه لم يفد **الشرح** اعلم ان خبر الغير نظر الله

من جعله هو هو بجواز ان يكون صادقا وبجواز ان يكون كاذبا واذا جاز عليه الامران لا يكون مفيدا للعلم بجزمه
لان العلم مع الاحتمال محال اما بيان وجه العادات واذا كان كذلك فلا بد من دليل اخر يدل على صدقه
فان كان ذلك الدليل سمعيا افتقر الى دليل اخر واما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يعلم صدقه
على وجه لا يكون ذلك الدليل سمعيا فيكون قول الغير مع الدليل الدال على صدقه مفيدا للعلم اما هو على
الانفراد لا يفيد العلم واعلم انه يجب ان يعلم منه ان الدليل السمعي المحض اعني لا يستند الى دليل اخر اصلا
سواء كان ذلك بواسطة او بغير واسطة ولا بد منه ان السمعي المحض لا وجود له مطلقا بل لا وجود الا
انه يستند بالاخرة الى الدليل الدال على صدق ذلك القائل ولا بد وان لا يكون ذلك الدليل سمعيا والا لزم الدور
واما التسلسل على ما علمت **متن** بسط الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن امور عشرة **الشرح**
اعلم ان الناس اختلفوا في ان الاستدلال بالدليل اللفظي هل يفيد القطع ام لا فالذي ذهب اليه المعتزلة
وجمهور اصحابنا انه يفيد ومن الناس من قال الاستدلال بالخطاب لا يفيد القطع اصلا واختيار الامام
الاستاذ انه مجرده لا يفيد القطع ما لم تقترن به قرائن ثم شرع في ذلك القرائن وتحريرها واحدا
واحدا الاول عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وهذا المعنى انما يتحقق بان يكون الناقلون لها بالغين عدد
التواتر او يكون بحيث يعطي بعضهم وان لم يبلغوا عدد التواتر والاول متعذر لان هذه المفردات انما
نقلت عن معصومين واما عصمتهم اتفق العقلاء على انهم ما كانوا بحيث يعطي بعضهم كالاصمعي والخليل وغيرهم
ذلك فاد العلم لا يفيد الا الظن فاذا وجدت فيه قرينة تدل على انهم ما كذبوا في نقلهم حصل العلم وكذلك
الكلام في اعراب هذه الالفاظ وتصريفها فان المرجع في ثبوت نحوها واعرابها وتصريفها ليس الا الى اشعار
العرب وتلك الاشعار ما رواها الا الاحاد والاحاد لا تفيد الا الظن لكنهم ورواتهم لها مرسلة والرواية
المرسلة لا تصح فيها عند بعضهم وان لم يثبت هذا فلا اقل من ان لا يكون تلك الرواية مفيدة للعلم وايضا
هب ان الرواية عن ذلك الشاعر صحيحة ولكن لم يعلم ان ذلك الشاعر لا يلحن اذ قد ذهب كثير من الادباء الى ان
اكابر الشعراء الجاهلية كامرء القيس وطرفة ولبيد قد صدر عنهم اللحن الكثير في اشعارهم واذا كان
الامر بهذه المثابة احتمل ان يكون ذلك الشاعر قد وقع في سهوه ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين واما
القرينة عدم الاشتراك فان تعذر الاشتراك جوز ان يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى
الذي اعتقدناه ولكن عدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان جاز ان يكون المراد من اللفظ مجازا
لا حقيقة وحينئذ لا يحصل القطع بعين احدهما وعدم المجاز امر مظنون الرابعة عدم النقل فانه
يجوز ان يكون تلك اللفظة منقولة اما من اهل العرف كالدابة او من الشرع كالصلوة الى معنى اخر صار

المراد مجملا للمعنى اللغوي والمعنى العرفي او الشرعي فلا يفيد اليقين بالمعنى ما هو المراد منها الخامس
التخصيص بالاشخاص والازمنة اما الاول فلان من الجائز ان يكون المراد من اللفظ الصحابة دون غيرهم
ممن يأتي بعدهم واما الثاني فلان الحكم المأخوذ من ذلك اللفظ يحتمل ان لا يكون المراد منه الصحابة على جميع
الازمنة بل على بعضها دون البعض السادس عدم الاضمار فان بتقدير الاضمار لا يكون المراد معناه الظاهر
ونفي الاضمار ظني السابع عدم التقديم والتأخير كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا فانه يحتمل ان يكون
المراد منه اسجدوا واركعوا الثامن عدم النسخ ولا شك في كونه محتملا فبتقدير وقوعه لا يكون الحكم باقيا التاسع
عدم المعارض العقلي فانه لو قام دليل قاطع على نقيض ما اشعر به ظاهر اللفظ فلا بد من ترك الدليل اللفظي
لان الاحتمال لا بعد والعقل لا بعد فهو اما العمل بالدليل اللفظي والمعارض العقلي له مثال مسالة قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فان الظاهر منه الاله كونه مستقرا على العرش بذاته والدليل العقلي منع كونه مماسا
للاجسام ومحاذيا لها بالجملة فلو اعتبرنا معتقدا مقتضاهما لزم الجمع بين النفي والاثبات وهو اعتقاد
الاستقرار بالذات ونفيه وهو محال او حكم بارتفاعهما معا وهو محال ايضا لانه يؤدي الى ارتفاع النفي والاثبات
وهو محال او ترجيح النقل على العقل وهو ايضا محال لان العقل اصل النقل اذ لا يتوقف صدق القائل
بالنقل والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان فاذا لا طريق لتصديق النقل الا بالعقل فلو كذبنا العقل
لكذبنا اصل النقل ومتى كذب اصل النقل فقد كذبنا النقل لان تكذيب الاصل يستلزم تكذيب الفرع
او تعالى ترجيح دليل العقل وتأويل دليل النقل او تفويض الامر فيه الى الله تعالى على اختلاف فيه
بين اصحابنا وهو المطلوب فاذا الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند العلم بهذه الامور السالمة
عنها الطريق له عند الفقهاء الا انهم يقولون انا تتبعنا واجتهدنا فلم نجدها فلكل الاستدلال بعدم الوجدان
على عدم الوجود لا يفيد الا الظن واذا كان يتوقف كونه دليلا على نفسه ظنيا كانت النتيجة المأخوذ
منه اولى بكونها ظنية لان الفرع لا يكون اقوى من الاصل مع ان كل احتمال يتطرق الى الاصل فهو
بعينه يتطرق الى الفرع وعليه فليحصل وهو ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا اذا اقترنت
قرائن تفيد اليقين سواء كانت تلك القرائن مشاهدة او كانت منقولة الينا بالتواتر **ص** النقليات
باسرها مستندة الى صدق الرسول عليه السلام **ش** يعني ما يرجع الى الاحكام والاخبار عن الصفات
الثابتة لله تعالى والجنة والنار ونعيمها وعذابها واما النقل عن الامور الاخر التي هي المحسوسة
فليس مستندها الى صدق الرسول كالنقل عن البلاد النائية عنا فاعلم ذلك **ص** قوله فكلما
يتوقف العلم بصدق الرسول عليه السلام على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور **ش**

واعلم انه لما بين ان الدليل ينقسم الى ما يكون عقليا محضا والى ما يكون سمعيا محضا وبين ان هذا القسم
لا وجود له والى ما يكون بعضه عقليا وبعضه نقليا وبين ان هذا القسم موجود اراد ان يذكر ضابطا
فيما يجوز اثباته بالنقل وما لا يجوز اثباته بالنقل ولا طريق له الا العقل وما يجوز الاستدلال بالنقل
والعقل جميعا فقال كل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل مثاله
ما اذا اردنا وجود الاله بقول الرسول او اردنا ان نثبت كونه عالما بسلاسة القول ونحو ذلك لان كونه
متكلما موقوف على وجود الاله المرسل له والمصدق له فلو اثبتنا العلم بوجود الاله بقوله مع ان
كلامه موقوف على وجود الاله لزم الدور وكذلك لا يعلم صدقه الا اذا علمنا كونه رسولا معصوما عن
الكذب فلو اثبتنا العلم بكونه رسولا او صدقه واثباته بكونه رسولا لزم الدور وقال بعض اصحابنا
ومن هذا القبيل لو رام انسان ان يستدل على كونه متكلما بقول الرسول لا يمكن لان العلم بكونه رسولا
موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما فلو اثبتناه منه لزم الدور **ص** واما الذي لا يكون كذلك فكل
ما كان جزما بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه النقل وهو اما العام كالعادات او الخاص
كالكتاب والسنة **ش** لما فرغ الامام عن ذكر ما لا يجوز الاستدلال عليه بقول الرسول شرع بعده
في ذكر ما لا يجوز الاستدلال عليه بالعقل اذا عرفت هذا فنقول كل ما اخبر بوقوع ما جاز وجوده
وجاز عدمه فلا طريق الى العلم بوقوعه الا النقل ودليل قولنا المطر بارد يبل كذا او الشمس بارد
يبل كذا وكذلك قولنا زيد في الدار او ليس في الدار فانه لما كان حظ العقل فيه الحكم بالجواز وطرفي
الاثبات والنفي لم يمكنه ان يجزم بالثبوت والانتفاء فلا جرم لا يمكن الجزم بوقوعه او لا وقوعه بالعقل
بل لا بد فيه من النقل فان قيل قول الامام وهذا القسم كان الطريق اليه النقل ليس بصحيح فان هنا
طريقا آخر وهو الحس والمشاهدة فيبطل حصر طريق العلم به في النقل والحس تقرر ان النقل لا يفيد
اليقين فكيف يجعله ها هنا مفيدا للعلم قلنا اولا هذا الاشكال غير وارد على اللفظ
فان لفظه هو ان قال كان الطريق اليه النقل وليس في هذا اللفظ ما يدل على الحصر والاولى ان يحمل
كلامه على بيان وجوه وجود غيره في موضع غير مشاهد كما في البلاد النائية والاخبار عن القرون
الماضية واما قوله فقد انكر به كون اللفظ مفيدا للعلم والآن اعترف بكونه مفيدا للعلم قلنا
الذي انكرناه استقلال اللفظ بافادة العلم والذي يدعيه الآن افادته العلم انما هو مع ضم القرائن
لو فسرنا الدليل اللفظي بما يفيد العلم والذي يدعيه الآن افادته صدق الخبر مع القرائن

واما قوله وهو اما العام كالعادات او الخاص كالكتاب والسنة واعلم انه لما بين انه لا يحصل العلم

بهذا النوع الا من طريق قسم النقل الى العام والخاص اما العام كالعادات وهو النقل المتواتر والاخبار

عن المحسوسات وان هذا النوع من النقل يفيد العلم لكل واحد من العقلاء سواء كان مومنا او كافرا واما

الخاص فكالكتاب والسنة فان هذا النوع لا يفيد العلم لكل واحد من العقلاء بل لا يفيد العلم الا المصدق

بالكتاب والسنة فلهذا المعنى سماه خاصا ولقائل ان يقول نحن اذا شاهدنا كون النجم ماء وكون النار

محرقة والماء والحجر فيسبح علمنا حالة من عمر نقل ثم انه نحو ان يسبق وبحواز لا يسبق فيه اطريق لغو

اعلم انه كون النجم ماء وما يحمله من العادات بعد المشاهدة فبطل حصره لانا نقول هو من قبيل العام

الذي هو من قبيل العادات فلم يخرج عما قاله الامام وقد نظر فلما قبل قد قسم قوله والخارج

عن القسمين يمكن اثباته من الجهة بالعقل والنقل معا **التفسير** لما قسم هذه الامور انما يثبته الاول

ما لا يمكن اثباته بالنقل والثاني ما لا يمكن اثباته الا بالعقل والثالث ما يمكن اثباته بهما جميعا ذكر القسم

الثالث وهو ما يمكن ان يستدل عليه بالعقل والنقل جميعا ذلك لا ما قال من الجملة

وذلك ان ما هو اثباته لا يلزم منه ان يوجد فيه ما يدل على ثبوته من جهة النقل والعقل جميعا بل ربما يوجد

ما يدل على ثبوته من جهة العقل ولا من جهة النقل كقولنا مثلا العالم الذي لا يخلو عنه وعن ضده

ان كان له ضد لا يخلو عنه وعن مثله ان لم يكن له ضد كالقيام على راي من يقول انه صفة وجودية وان

هذه الصفة لم يوجد ما يدل على ثبوتها ولا على نفيها على ما هو عدنا او يوجد ما قيل فيه وما يحمله هذا

النوع لكثير التحقق في العقليات وربما يوجد فيه ما يدل عليه من جهة العقل وذلك كون الله تعالى

هو له صفات السمع والبصر عند من يرى ان الطريق في اثبات هذه الصفات السمع واما العقل فلا دل

عليها وربما يوجد فيه ما يدل عليه من جهة النقل ولكن وجد فيه ما يدل عليه من جهة العقل كقولنا الظلم

قبيح لذاته والكذب قبيح لنفسه ولذاته والعدل والانصاف والصدق حسن لذاته فلما كان الامر على هذه

الاقسام بهذا المعنى قال الامام في الجملة اي في هذا النوع ما يستدل عليه بالعقل والنقل جميعا

مسالة جواز رؤية الله تعالى فانا نستدل عليها بالنقل والعقل جميعا وكذلك مسالة شكر المنعم

ووجوب النظر يستدل على انه لا يجب الا بالشرع بالنقل والعقل جميعا فهذا تمام الكلام في هذه المسالة

والله الموفق **فصل** مسالة اذا استدللنا بشي على شي فاما ان يكون احدهما اخص من الثاني او لا يكون والاول

على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس عند المنطقيين واما بالعكس وهو

الاستقراء **التفسير** واعلم ان الغرض من هذه المسالة حصر انواع ما يستدل به على امر من الامور من طريق

العقل وذكر الامام انواعا ثلاثة القياس والاستقراء والعكس الا انه نحصر في انواع اقسام فبطل

الرابع ورجع الى احد اقسام هذه الثلاثة فمعنى المصنف بينه انواع وطريق حصرها ان نقول اما ان نستدل

بالكلي على الجزئي او بعكسه او نستدل بالجزئي على الجزئي او بالكلي على الكلي والحصر ظاهر بينه فالاستدلال

بالكلي على الجزئي هو القياس مثل قولنا الجسم ممكن وكل ممكن حادث ينتج ان الجسم حادث والاستدلال

بالجزئي على الكلي هو الاستقراء كقولك لما رايت كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ واستدللت

عليه بتصفح الحيوانات الجزئية فقد استدللت بتلك الجزئيات على الكلي والاستدلال بالجزئي على الجزئي هو

التمثيل وذلك مثل قولك النبات جسم مؤلف فيكون حادثا كالبيت والنبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر

وانما سموه بالتمثيل لانهم يمثلون صورة لصورة في الحكم المطلوب ثبوته في الفرع ويسمونها ايضا قياسا

الاستدلال بالكلي على الكلي فهو راجع الى ما ذكرناه من الاقسام الثلاثة او يبطل الاستدلال به بيانه

وذلك ان احد الكليين اذا كان داخلا في الاخر كان جزئيا بالقياس عليه فان استدللنا بالداخل على

المدخول فيه فهو القياس وان لم يكن احدهما داخلا في الاخر والانتهاء كل واحد منهما فيبطل

الاستدلال باحدهما على الاخر بل لا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر للعلم الضروري ان يكون مباينا

للاخر من جميع الوجوه لا يمكن الاستدلال به على مباينه فعلم ان ما يمكن ان يستدل به من طريق العقل ليس الا

احد الاقسام الثلاثة والله الموفق نعم علينا من تمام هذا الكتاب مباحث **البحث الاول**

ما معنى قول الامام الاستدلال بالعام على الخاص انه القياس عند المنطقيين فاعلم

ان هاهنا سوالا وهو ان ذكر الموضع وذلك ان القياس في اللغة عبارة عن التسوية تقول قاس

النعل بالنعل اذا سواه به فاطلاقه على المصطلح قولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف محدث فالجسم محدث

يكون خروجا عن قانون اللغة والجواب عنه ان نقول اذا استدللنا بتسوية الحدوث للمؤلف

وتسوية المؤلف للجسم على تسوية الحدوث للجسم فقد ما يمكن النتيجة المجهولة وهي تسوية الحدوث

للجسم بالقضيتين المعلومتين المذكورتين فصح استعمال القياس فيه لغة ولا يكون ذلك خروجا عن

وضع اللغة اذا عرفت هذا فقول القياس عند المنطقيين يطلق على معنى وعند الفقهاء

على معنى اخر اما المنطقيون فالقياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول اخر واما

الفقهاء فالقياس عندهم رد فرع الى اصل لعلة جامعة بينهما مثل قولنا النبيذ مسكر فيكون حراما

بالقياس على الخمر وهو الذي يسميه المنطقيون تمثيلا ولما كان القياس عند المنطقيين غير القياس

قسمة النقل

كون القياس ... والتمثيل

عند الفقهاء قال الامام الفاضل القياس ما عرف الفقهاء والمنطقيين والفقهاء الاصوليون قولنا الجسم مؤلف
وكل مؤلف حادث فالجسم حادث فالمسائل يسمونه دليلا فهذا ما يتعلق بهذا اللفظ **البحث الثاني**
اعلم ان الاستقراء على قسمين تام وناقص اما الناقص فلا يفيد اليقين اصلا وذلك بان لا نعد جميع الجزئيات
التي للكلي بل نعد الاكثر مع ايهام انه قد عد الكل فربما كان حكم الاقل الذي تركه ولم يعد بالخلاف وقع
هذا الاحتمال لا يفيد اليقين وايضا ان لعدم جزئيات ذلك الجزئي الذي وقع الخلاف فيه او لا تعد
فيهما فان كان الاول لزم الحكم الذي وقع الخلاف فيه معلوما قبل الاستقراء واذا كان معلوما
قبل الاستقراء استحال ان يكون الاستقراء الحاصل بعده مفيدا للعلم به لان تحصيل الحاصل محال واما ان
لم يكن معدودا من تلك الجزئيات المذكورة فحينئذ احتمل ان يكون ذلك الجزئي غير المذكور بخلاف سائر
الجزئيات واما الاستقراء التام فهو الذي تعد فيه سائر الجزئيات التي للكلي واحدا من شرط
الاستقراء بان لا توجد الجزئي الذي وقع النزاع فيه من اجزاء القسمة واما كون ذلك على وجهين الاول
ان يكون الكلي يحمل القسمة الحاصرة من وجه فيقال ما اذا وقع الخلاف في ان الناطق حساس او ليس
فيصح اجزاء الحيوانات لانه حين انقسامه الى الناطق وغير الناطق فانك لو فعلت ذلك فقد
احدث الجزئي المسكوت عنه من اجزاء القسمة بل قسمته من جهة اخرى فتقول الحيوان ينقسم الى
الماشي وغير الماشي ثم وجدنا الماشي محمولا على الماشي وغير الماشي فحينئذ يستقيم ان كل
حيوان ماش ثم نقول والناطق حيوان فيصح ان الناطق ماش الوجه الثاني فاذا علمنا ان
كل حيوان ماش بالاستقراء وذلك بان نقول كل حيوان اما ناطق واما ليس بناطق وكل ناطق وغير
ناطق ماش فيصح ان الحيوان ماش اذا عرفت هذا فنقول اذا وقع الشك في جزء من جزئيات
الناطق هل هو ماش ام لا فالحاصل فيه وقع الشك في اندراجه تحت الناطق وعلمنا ان ذلك الواقع اندرج
تحت الحيوان فيستفاد بالاستقراء فنقول انه حيوان وكل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل
ناطق وغير ناطق ماش فيصح انه ماش ولو كان ... معلوم الدخول في الحاجة الناطق لما احتجنا
الى هذا الاستقراء في اثبات كونه ماشيا **البحث الثالث** اعلم ان الكلام يسمون القياس
التمثيل يقولون الباء سهل فيكون حادثا كالبيت والذي وقع النزاع فيه البناء وذلك يسمى بالفرع
في اصطلاح الفقهاء والذي وقع الاتفاق على حدوثه هو البيت ويسمى في الاصطلاح الفقهاء بالاصل
والذي اشترك فيه الاصل والفرع هو التشكل وهو الذي يعرف بالمعنى الجامع بين الاصل والفرع
ما جاء المتشكل لاجله فهذه الاركان المعدودة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يفيد اليقين البتة لانه

لا يلزم من اشتراك الشيئين في معنى اشتراكهما في جميع المعاني اذا عرفت هذا فنقول احتمل ان يكون الحكم في
الاصل غير معلل بالعلة وعند ذلك لا يستقيم القياس وايضا احتمل ان يكون معللا بالعلة تسمى موجودة
في صورة النزاع وايضا احتمل ان يكون الفرع اختص بمانع من ثبوت هذا الحكم ومع هذه الاحتمالات
لا يحصل اليقين **فصل** واما الثاني فلانا لا نسلم الاستدلال باحدهما على الاخر الا اذا علم جامع في صفة مشترك
بينهما فنقول بثبوت الحكم في احدى الصورتين على ان المناط هو المشترك ثم نستدل بذلك على ثبوته في
الصورة الاخرى وهو القياس يا عرف الفقهاء وهو بالحقيقة مركب من القسمين الاولين **الفصل**
اعلم ان هذا اسناد الى الكلام في الاستدلال بالجزئي على الجزئي وهو الذي يسمى التمثيل في اصطلاح المنطقيين
اذا عرفت هذا فنقول ان جماعة من الفقهاء القدماء كان عادتهم الحاق الفرع بالاصل من غير جامع مشترك
بينهما وكذلك قوم من المتكلمين كانوا يلحقون صورة بصورة من غير ان يذكروا جامعا بين الصورتين كما قالوا
اجمعنا على ان الذكور لا تولد العلم فكذلك النظر لا يولد العلم بالقياس وقالوا السماء تشكل فيكون حادثا
بالقياس على البيت فلما فطن الاذكياء لبطلان هذا النوع من القياس قالوا لا بد فيه من جامع مشترك بين
الاصل والفرع فان الاستدلال باحدى الصورتين على الاخرى الا اذا علم جامع في صفة مشترك
بينهما كالاسكار في قياس النبيذ على الخمر في بيان كونه حراما فنقول تعلق الحرمة في الخمر على
ان الاسكار علة للتحريم لانه مناسب على تعيين الحرمة وقد ثبت الحكم على وفقه فيكون علة له ثم اذا
علمنا ان الاسكار علة استدللنا به على ثبوت الحرمة في الصورة الاخرى وفي النبيذ مثلا وهذا المعنى
المشترك له اسامي الاول المناط والمراد به ما نيط به الحكم والاسكار نيط به التحريم فكان مناطا
والثاني الباعث لان الحكم اذا علم ما في السكر من المفاسد بعثه ذلك على الحكم بحرمته والحامل وهو ايضا
يحمل الحكم على حرمته دفعا للمفاسد والمفاسد والداعي وهو قريب والثالث والعلة والمؤثر ايضا
قوله وهو بالحقيقة مركب من القسمين الاولين فاعلم ان هذا القياس مركب من الاستدلال بالكلي
على الجزئي وبالجزئي على الكلي فيكون من كان من القياس في اصطلاح المنطقيين ومن الاستقراء اما انه
انما نستدل بثبوت الحكم في الاصل على ثبوته في الكلي اعني نستدل بثبوت الحرمة في الخمر على ثبوتها في كل
مسكر وهو نسبة الاستقراء من هذا الوجه ثم نستدل بثبوته في الفرع اعني النبيذ وهو من هذا الوجه
نسبة القياس فصح قوله انه في الحقيقة مركب من القسمين الاولين اعني من القياس في اصطلاح المنطقيين
الذي هو الاستدلال بالكلي على الجزئي ومن الاستقراء الذي هو الاستدلال بالجزئي على الكلي **فصل** في القياس
بالمعنى الاول على جهة اقسام احدها ان نحكم بلزوم شيء لشيء فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم

اللازم عدم الملزوم تحقيقا ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا
للعموم المذكور واعلم ان القياس اما ان يكون النتيجة مذكورة فيه صريحا او لا يكون مذكورة فيه صريحا
فالاول يسمى استثنائيا والثاني اقترانيا مثال ما يكون النتيجة مذكورة فيه صريحا ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم
لكن عبد الله غني فهو لا يظلم فالنتيجة وهي كونه لا يظلم قد صارت مذكورة في القياس صريحا واما القياس
الذي يكون نقيض النتيجة مذكورا فيه صريحا فمثل قولنا ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تعرض السفر لعسرها
لكنها تعرض السفر لعسر اشد ينتج انها ليست حمى يوم فقولنا حمى يوم نقيضه ليست حمى
يوم وقولنا هذه حمى يوم الذي هو نقيض النتيجة التي هي قولنا ليست حمى يوم مذكور في هذا القياس صريحا
ثم القياس الاستثنائي اما ان يكون متصلا او منفصلا والاقتراني وهو الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها
مذكورا فيه صريحا مثل قولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف فهو محدث ينتج ان الجسم محدث فقولنا الجسم محدث الذي
هو نتيجة هذا القياس ليس مذكورا فيه ولا نقيضها ثم القياس الاقتراني على ثلثة او على ما سيجيء ان شاء الله
فاذا جمعناها الاقسام الثلثة الى الاستثنائي المتصل والاستثنائي المنفصل صار المجموع خمسة اقسام
وهي في الحقيقة ستة اقسام بالشكل الرابع من القياس الاقتراني الا ان العلماء تركوه لبعده عن الطبع ولكن
كلفاته واقتصروا على الاقسام الثلثة فلهذا قال الامام الاستاد قدس الله روحه ثم القياس بالمعنى
الاول على خمسة اقسام ثم نشرع في بيان القياس الاستثنائي وهو الاستثنائي المتصل واعلم ان الاحتمالات
الواقعة فيه اربعة اقسام اثنان منها ينتجان واثنان لا ينتجان اما الاولان المنتجان فاحدهما ان يكون
المستثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي لانه متى وجد الملزوم وجد اللازم مثاله ان كان هذا انسانا
فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان وانما كان ذلك تحقيقا للزوم اذ لو تحقق الانسان
بدون الحيوان لا يكون الحيوان لازما للانسان وقد فرضناه كونه لازما هذا خلف فاذا متى وجد
الملزوم وجد اللازم قطعا والثاني ان يكون المستثنى فيه نقيض المقدم كما لو قلت مثالنا لكنه ليس بحيوان
ينتج انه ليس بانسان لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهذا ايضا انما ينتج تحقيقا لمعنى اللزوم اذ حينئذ
لا يكون اللازم لازما فاذا انما حكمنا بصحة الانتاج في هذين المثالين تحقيقا لمعنى قولنا ان كون من لوازم كذا
واما الوجهان اللذان لا ينتجان الشيء فالاول منهما استثناء نقيض الملزوم لا نفيا ولا اثباتا لانا
فانك اذا استثنيت نقيض الملزوم لا نفيا ولا اثباتا لا يلزم انتفاء اللازم اذ من المحتمل ان يكون اللازم
اعم من الملزوم كما اذا قلت مثالنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان لا ينتج انه لا يلزم
من عدم الخاص عدم العام والا لكان متى انعدم الخاص انعدم العام فحينئذ لا يكون العام عاما هذا خلف

فانه لا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم تحقيقا للعموم على ما قررناه واما انه لا يلزم من عدم
الملزوم وجود اللازم وذلك لاحتمال ان يكون اللازم مساويا للملزوم فيعدم بانعدامه كما في قولنا ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه متى انعدمت الشمس لا يوجد النهار لكون النهار مساويا
لطلوع الشمس ولما احتمل احتمل لا لقطع وانه من البين الوجه الثاني من الاحتمالين اللذين لا ينتجان شيئا
وهو ما اذا كان المستثنى عين اللازم فانه لا يفيد وجود الملزوم اذ لا يلزم من وجود العام وجود
الخاص ولما احتمل ان يكون اللازم اعم من الملزوم لم يلزم من وجوده وجوده كما اذا قلت لكنه حيوان
لا ينتج انه انسان نعم اذا كان اللازم مساويا للملزوم بدليل منفصل كانت النتيجة الا انه مفيد كما في
قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود
ينتج الشمس طالعة فهذا انما يقوله في الاستثنائي **متصل** وثانيها المنفصل الحقيقي فمثاله يلزم من رفع
احدهما ثبوت الاخر ومن اثبات احدهما كان ارتفاع الاخر **المنفصل** اعلم ان الامام الاستاد
لما فرغ من الكلام على القسم الاول من القسمين اللذين هما نوعا القياس الاستثنائي وهو الذي يسمى الاستثنائي
المتصل اشتغل بعده الى الكلام على القسم الثاني وهو المنفصل اذا عرفت هذا فاعلم ان الامام لم يذكر
هذا القسم بتمامه لغرض الايجاز والاختصار ونحن لما قصدنا شرحه فلا بد من بسط ما اشار
اليه فنقول المنفصلة اما ان يكون حقيقية او غير حقيقية فالحقيقية هي التي تمنع من الخلو ومن
الاجتماع كقولنا العدد اما زوج واما فرد واما غير الحقيقية فهي تنقسم الى ما يكون مانعة من
الجمع دون الخلو والى ما يكون مانعة من الخلو دون الجمع اذا عرفت هذا فاعلم ان لهذه الاقسام
احكاما اما الاول المنفصلة الحقيقية فلا تخلو اما ان يكون ذات جزئين او اكثر ذات جزئين فان كانت
جزئين فيحصل منها نتائج اربعة مثاله قولنا العدد اما زوج او فرد لكنه فرد ينتج انه ليس بزوج
هو او احد والثاني لكنه زوج ينتج انه ليس بفرد والثالث لكنه ليس بفرد ينتج انه زوج الرابع لكنه
ليس بزوج ينتج انه فرد فالحاصل ان استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض ايهما
كان ينتج عين الاخر واما ان كانت اكثر من ذات جزئين مثل قولنا العدد اما زائد او ناقص او مساو
فان استثنيت عين ايها شئت ينتج نقيض الباقي مثل ان تقول لكنه زائد ينتج انه ليس بناقص ولا مساو
وان قلت لكنه مساو ينتج انه ليس بزائد ولا ناقص وعليك بالتركيب في سائر امثلته
واما ان كانت غير حقيقية ولكنها مانعة الجمع دون الخلو فمثل قولنا هذا الشيء اما حيوان واما
نبات فهذه المنفصلة تمنع من الاجتماع والمنع من الخلو اما انها تمنع من الاجتماع لعين قولنا هذا الشيء

حيوان هو انه لا حيوان واللاحيوانية والشامل من النبات ان اللاحيوان كما يصدق على النبات
يصدق ايضا على غير النبات من الحجر والماء والهواء والنار وغير ذلك فيكون اعم والشيء الواحد الحكم انه
والنبات يصدق عليه انه حيوان ونبات لكن النبات اخص من اللاحيوانية على ما علمت انها وعكس
على نحو انه اذا صدق العام صدق الخاص فيلزم ان يصدق عليه اللاحيوانية ايضا فيصدق عليه
الحيوانية واللاحيوانية فيؤدي الى اجتماع النقيض والاثبات وهو محال واما انه يجوز الخلو من الحيوانية
واللاحيوانية والنباتية وذلك من جهة الاثنين واللحى اما الاثنين فلان كثيرا من الاشيا الموجودة ليست
بحيوان ولا نبات كالحجر وغيره واما اللحى فلانه لو كان ممتنع الخلو عن كونه حيوانا صدق عليه انه
نبات لزم ان يكون النبات مساويا للاحيوانية فيكون الخاص مساويا للعام وهو محال اذا عرفت
هذا فلنرجع الى حكمها في الانتاج فنقول اذا استثنيت عين احدهما كان انتج نقيض الاخر غير انه اذا قلت
هذا الكلمة حيوان انتج ليس نبات والا لزم صدق النقيض والاثبات وهو محال واما اذا استثنيت
نقيض احدهما لا ينتج عين الاخر اعني لو قلت لكنه ليس بحيوان فلا ينتج انه نبات لما مر انهما قد
يصدقان بجواز خلو المحل عنهما فلا يلزم من ارتفاع احدهما وجود الاخر واما ان كانت المنفصلة غير
حقيقية ولكنها مانعة من الخلو والجمع والاجتماع فلا يلزم من ذكر مثال الهام بيان كيفية انتاجها
اما المثال فهو قولنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فهذه منع الخلو عن الطرفين جميعا لانه
لو كذب عليه قولنا انه في البحر صدق عليه انه ليس في البحر لان ارتفاع النقيض محال ولو كذب
عليه قولنا لا يغرق يصدق عليه انه يغرق لما عرفت من ان كذب النقيض محال فيلزم ان يصدق عليه
انه ليس في البحر ويصدق عليه انه ليس يغرق ومن كان غارقا لا بد وان يكون في البحر لا الا الغريق بقولنا
في البحر الا انا نعني من الماء فيلزم ان يكون في البحر وان لا يكون في البحر وهو محال فعلمنا انها تمنع الخلو
واما انها لا تمنع الجمع فظاهر لان زيدا قد يكون في البحر مع انه لا يغرق وايضا لو قلنا انه تمنع الجمع
لكان قولنا لا يغرق مساويا للنقيض فقولنا لا يكون في البحر فيلزم ان يكون العام مساويا للنقيض وقولنا يكون
في البحر وكل لا غريق اعم من الكون في البحر فيلزم ان يكون العام مساويا للخاص اذا عرفت هذا فنقول
استثناء النقيض احدهما ينتج عين الاخر كما في الحقيقية مثاله اذا قلنا في مثالنا لكنه ليس في البحر
ينتج قطعا انه لا يغرق وكذلك اذا استثنيت نقيض الاخر وهو قولنا لا يغرق ينتج عين الاول
وهو قولنا يكون في البحر والسبب فيه انهما وصفان يمتنع خلو المحل عنهما واما الاستثناء لا ارتفاع
احدهما على ثبوت الاخر والا لزم خلو المحل عنهما وقد بينا ان ذلك محال واما اذا استثنيت عين احدهما

لا ينتج لانهما وصفان يجوز ان يجتمعا ويجوز ان لا يجتمعا فلا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر او انتفاء
من انتفاء الاخر فاذا قلت لكنه في البحر لا ينتج انه لا يغرق ولا انه يغرق واذا قلت لكنه لا يغرق لا ينتج انه
في البحر او ليس فيه فهذا ما اشار اليه الامام الاستاذ قدس الله روحه على سبيل الاختصار والاقتصار
متن والثمان اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما يثبت له الثاء او اسقطنا الالف عن كل ما يثبت له الثاء لزم ان نثبت
الثاء ايضا لكل الجيم او لبعضه حكمنا بثبوت الالف او اسقاطه لكل الجيم او لبعضه **التفسير**
واعلم ان هذا النوع الامام الاستاد من ذكر القياس الاستثنائي شرع في بيان الاقتراني وذكر فيه الشكل
الاول بما يشرع فيه واعلم ان حروفه اربعة وقد اشار الامام اليها في هذا اللفظ المختصر ونحن
نبسط القول فيه فنقول لتعلم اولا ان لهذا الشكل في انتاجه شرطان الشرط الاول ان يكون صغراه
موجبة الثاني ان يكون كبراه كلية فان فقد الشرطان او احدهما لا ينتج وانما قلنا ان المقام
الاول لبيان انه اذا وجد شرطان لا بد وان يكون منتجا وذلك ان الصغرى اذا كانت موجبة والكبرى
كلية دخل الاصغر في الاوسط اما كله اذا كانت الصغرى كلية او بعضه اذا كانت جزئية واذا حكمنا
على الاوسط بحكم سلبا كان او ايجابا كان ذلك الحكم واصلا الى ما تحت الاوسط فكان منتجا مثاله
اذا قلنا كل ناطق انسان وكل انسان ينتج كل ناطق حيوان او قلنا ولا شيء من الانسان بحجر ينتج فلا شيء
من الناطق بحجر او قلنا بعض الناطق انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض الناطق حيوان او قلنا
ولا شيء من الانسان بحجر ينتج بعض الناطق ليس بحجر المقام الثاني لبيان انه اذا فقد الشرطان
او احدهما لا ينتج اما اذا كانت الصغرى سالبة فهي كان الاصغر مباينا للاوسط احتمل ان يكون الاكبر
المحمول على الاوسط محمولا على الاصغر ايضا واحتمل ان يكون محمولا عليه فصار الانتاج مشكوكا
فيه دليل بيان النقض مثال ما يكون بالسالبة قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان
والحق ان كل انسان حيوان واما مثال ما يكون بالسالبة قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال
والحق هنا انه لا شيء من الانسان بصهال فلما احتمل واحتمل علم كونه عقيما فعلم ان الصغرى اذا كانت
سالبة لا ينتج واما بيان ان الكبرى اذا لم تكن كلية لا ينتج وذلك لان الاكبر ربما كان اعم من الاصغر
فاذا حكم على بعض الاوسط بالاكبر احتمل ان يكون ذلك البعض المحكوم عليه بالاكبر غير الاصغر
الذي حكم به على الاصغر واحتمل ان يكون هو مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان
فرس لا ينتج ان كل انسان او بعضه فرس بل الحق انه لا شيء من الانسان بفرس ومثال ما يكون البعض
المحكوم عليه بالاكبر من الاكبر هو المحكوم به على الاصغر قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق

حيوان حج

والحق هاهنا ان كل انسان ناطق ولما احتمل واحتمل صار مشكوكا والشك مع العلم لا يجتمعان واذا علمت
هذا فاذا اسقطنا احد الشرطين فان اسقطنا فلكان اول عدم الانتاج اذا عرفت هذا فنقول قوله
اذا جعلنا السور الالف لكل ما يتعلق له الباء او نسبنا الالف عن كل ما يتعلق له الباء انسان الى ان
الكبرى بان يكون موجبة وتكون سالبة وقوله ثم رابنا الباء انما لكل الجيم او لبعضه انسان الى ان
الصغرى بان يكون موجبة كلية او جزئية مثال قياسه هكذا كل ج ب وكل ب ا فيجب ان كل ج ا هذا
هو الضرب الاول من الشكل الاول واليه وقع الاشارة بقوله اذا جعلنا سور الالف لكل ما يتعلق له الباء
فاما قلنا ان الكبرى هذا القياس لكل ما يتعلق له الباء فالالف ثابت له ثم رابنا الباء ثابت لكل ما يتعلق له الجيم
حتى قلنا فكل ج ب واما اذا قلنا كل ج ب ولا شيء من ب ا فيجب لا شيء من ج ا واليه وقع الاشارة بقوله
او نسبنا الالف عن كل ما يتعلق له الباء وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما اذا قلنا بعض ج ب
وكل ب ا فيجب ان بعض ج ا وهذا هو الضرب الثالث من الشكل الاول واما اذا قلنا بعض ج ب
ولا شيء من ب ا فيجب فبعض ج ليس ا وهذا هو الضرب الرابع من الشكل الاول والى هذا اشار
الامام الاستاذ قدس الله روحه **حين والعها** اذا جعلنا بان الالف ثابت لكل الباء او اخرنا فينتج
العكس لما فرغ الامام من الشكل الاول وهو الاسنان الى حروف ويبين انه يجب المطالب الاربع لا اعمل
منه الى الشكل الثاني وهو ابيح الا ان الشيخ وله شرطان من انتاجه الشرط الاول اختلاف
مقدمتيه بالكيف اعني لا بد وان يكون احدهما سالبة والاخرى موجبة او في حكم الجملتين ١٤ الكيف
والشرط الثاني ان يكون كبراه كلية اما الاول فلان المشترك ان كانا الاسم واحد سلبا كان او ايجابا
فقد يكون متباعد وقد يكون متفقا فلا ينتج الاشتراك لانه على المعاند ولا على المتوافق اما بيان الثاني
وهو ان الكبرى فلا بد وان يكون كلية وذلك لانه لو لم تكن كلية لكانت جزئية وذلك باطل في الانتاج
لان الالف الذي حمل على بعض الاوسط فلا يكون غير محمول على الاصغر مثل قولنا كل انسان ابيض وليس كل
انسان ابيض والحق انه لا شيء من الثلج بانسان وقد يكون محمولا عليه مثل قولنا كل انسان ناطق وليس
كل حيوان ناطق والحق ان كل انسان حيوان فلما احتمل واحتمل على عكسه اما اذا جعلنا هذه
الكبرى جزئية صغرى مثل ان نقول ليس كل حيوان ناطق وكل انسان ناطق لم يلزم ليس كل انسان حيوان
وهو صادق لان سلب الخاص عن بعض العام صادق واما على التقدير الاول يلزم سلب العام عن بعض
الخاص وهو كاذب اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير اللفظ اما قوله اذا جعلنا بان الالف ثابت
للباء مسلوبا عن الجيم واعلم ان صورة هذا القياس تقع على وجهين الاول ما اذا قلنا لا شيء من ج ا

وكل ب فيجب لا شيء من ج ب ومثاله من المواد قولنا لا شيء من الحجر بحيوان وكل انسان حيوان فيجب
لا شيء من الانسان بحجر ولما عرفت انه يجب ان الداخل بالطريقة المذكورة فهو ايضا يجب ان الداخل في
وله طريقان الاول قولنا كل ج ب وليس كل ا ب فيجب ليس كل ج ا فان الشيخ لا شيء من ج د وكل
ا ب فيجب ح ا اما قوله وان كان من جهة السلب والايجاب واحد النوعين ذكر في سياقه الطريقين والما المدام
بعض الوقت فيجب لان عند اعتقاد الدوام من احد الطرفين الى الاخر واعلم ان هذا اشارة الى شرط
او لا بد من اعتباره في كون هذا القياس منتجا وتقريره ان نقول الوقت الذي حكم فيه بالسلب والايجاب
لا يخلو اما ان كان معينا متحدا او كان وقت النفي غير وقت الاثبات او اطلق الامر اطلاقا من غير تعرض
لبيان وقت السلب والايجاب هل هو متحد او متعدد فان كان الاول فيجب سلب احد الطرفين عن
الاخر مثاله قولنا كل ج ب في هذا الوقت المعين ولا شيء من ا ب في ذلك الوقت فيجب انه لا شيء من ج ا
في ذلك الوقت واما ان كان الثاني وكان الوصف من الامور العارضة المفارقة فلا يجب مثاله
قولنا كل انسان متحرك في هذا الوقت ولا شيء من الناطق بمتحرك في وقت اخر لا يجب انه لا شيء من الانسان
بناطق واما ان كان الثالث فهو ان يطلق الكلام ولا يتعرض فيه الوقت المعين فهذا على التفصيل
فيعرف الصفات اما ان يكون من العوارض المفارقة او يكون من اللوازم فان كان الاول فلا يمكن الاستدلال
به على التباين ولا على التوافق واما الاختلاف في اللوازم الواحد فانه يمكن الاستدلال المختلفة الحكم
في الاستدلال باختلاف اللوازم على الاختلاف في الملزومات ولا على التوافق فكذلك لا يمكن الاستدلال
باختلاف العوارض على اختلاف المعروضات فان الشيء الواحد قد يختلف عوارضه ولا يلزم من ذلك
سلبه عن نفسه اذا عرفت هذا فنقول اذا اطلق الكلام ولم يتعرض لوقت السلب والايجاب
فان كانت القضايا بحيث يمكن تصديقها معا لا يجب فاما اذا اعتقد بان الايجاب دائم ابدا مثاله
قولنا لا شيء من الانسان بفرس دائما وكل صهال فرس دائما فيجب لا شيء من الانسان بصهال او اعتقدنا
دوام طرفي السلب ولم يتعرض للمطلب مثل قولنا لا شيء من الفرس بكاتب بالقوة وكل انسان كاتب
فيجب لا شيء من الفرس بانسان ولا يلزم اجتماع النفي والاثبات وذلك لو اعتقدنا دوام الايجاب
ولم يتعرض للنفي مثل قولنا لا شيء من الفرس بكاتب بالقوة وكل انسان كاتب دائما بالقوة فيجب لا شيء
من الفرس بانسان واعلم ان حروف هذا الشكل انضاف الى الاول في الكلية والكبرى
سالبة كل ج ب ولا شيء من ا ب فيجب لا شيء من ج ا ومن المواد كل انسان ناطق ولا شيء من الفرس بناطق

ينتج لا شيء من الانسان بفرس وبيانه من وجوه ثلاثة الاول وهو ان النطق لما كان حاصلا لكل انسان وهو غير
حاصل لشيء من الفرس كان بين الانسان وبين الفرس مباينة لا محالة فلزم منها ما فلو كان الفرس موصوف
بالنطق كان الانسان موصوفا بالنطق وهو محال الثاني اذا عكسنا الكبرى ارتد الى الثاني من الشكل الاول
هكذا كل انسان ناطق ولا شيء من الناطق بفرس ينتج لا شيء من الانسان بفرس واذا ارتد الى الشكل الاول فقد علمت
شرطه صحة انتاج الاول صورة حصل السلب صحة المطلوب الثالث الخلف وطريقه ان يقول ان لم يكن
قولنا لا شيء من الانسان بفرس صادقا فنقيضه وهو قولنا بعض الانسان فرس وكان جعلنا لا شيء من الفرس
بناطق ينتج بعض الانسان ليس بناطق وكل انسان ناطق هذا خلف الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة
لا شيء من جـ ب وكل ا ب ينتج لا شيء من جـ ا مثاله من المراد لا شيء من الانسان بفرس وكل صهال فرس ينتج
لا شيء من الانسان بصهال وبيانه بالطرق الثلاثة الا ان ههنا يحتاج الى عكس اعني بعكس الصغرى ويجعلها
كبرى ثم يعكس النتيجة مثاله لا شيء من الفرس بانسان فيجعل هذه المقدمة صغرى ويجعل الكبرى
الموجبة صغرى كما هي هكذا كل صهال فرس ولا شيء من الفرس بانسان ينتج لا شيء من الصهال بانسان
وليس هو المطلوب لنا وانما مطلوبنا لا شيء من الانسان بصهال فنعكس النتيجة لا شيء من الانسان بصهال
وهو المطلوب الضرب الثالث وصورته من موجبة جزئية وكلية سالبة كبرى مثاله بعض جـ ب ولا شيء
من ا ب فبعض جـ ليس ا ومن المراد بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان فبعض الحيوان ليس
بفرس بيانه بالثلاثة العكس من الحيوان والعكس وطريقه ان يعكس الكبرى وهكذا بعض الحيوان
انسان ولا شيء من الانسان بفرس ينتج من رابع الاول بعض الحيوان ليس بفرس واما الخلف فلولا صدق
قولنا بعض الحيوان ليس بفرس صدق نقيضه وهو قولنا كل حيوان فرس ولا شيء من الفرس بانسان
ينتج من ثاني الاول لا شيء من الحيوان بانسان وكان بعض الحيوان انسان هذا خلف الضرب الرابع
من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى مثاله ليس كل جـ ب وكل ا ب ينتج فليس كل جـ ا
ومن المراد ليس كل حيوان انسان وكل ناطق انسان ينتج ليس كل حيوان ناطقا بيانه وهو ان
الانسان لما لم يكن حاصلا لبعض الحيوان وهو حاصل لكل ناطق كان بين الناطق وبين ذلك
البعض من الحيوان مباينة واما طريق الخلف فبيانه لو لم يصدق قولنا ليس كل حيوان ناطق لصدق
نقيضه وهو قولنا كل حيوان ناطق وكل ناطق انسان ينتج كل حيوان انسان وكان جعلناه
ليس كل حيوان انسان هذا خلف واما العكس فلا يمكن بيانه لان الصغرى سالبة جزئية وهي لا تنعكس

العكس والكبرى موجبة وهي تنعكس جزئية والجزئيان لا ينتجان على ما قررناه في المنطق جميعا وحاصلها
اذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقيا فيه اما في الخارج فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل
فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي **الفصل** هذا هو الشكل الثالث والاشكال المنتجة
واعلم ان له شرطان في صحة انتاجه الاول ان يكون صغراه موجبة لان الاصغر المسلوب عن الاوسط
يحتمل ان يكون خارجا عن الاكبر مثاله قولنا لا شيء من الناس بسواد وكل ناطق موصوف بالنطق والحق هاهنا
السلب ويحتمل ان يكون داخلا فيه مثل قولنا اذا قلنا لا شيء من الناس بسواد وكل ناطق لون والحق
هاهنا الايجاب فلا يحصل واحد منهما على انه عين البعض الذي عند الاصغر مغاير للبعض الذي فيه
الاكبر فلا يحصل الالتقاء هاهنا ومن المحتمل ان لا يكون مغايرا فيحصل الالتقاء فههنا مثال الاول قولنا
بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس والحق انه لا شيء من الانسان بفرس ومثال الثاني بعض
الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق والحق انه كل انسان ناطق ولما احتمل واحتمل علم عقمه
اذا عرف هذا فلنرجع الى القسمة اللفظية فقد عرفناه واما قوله اذا حصل وصفان في محل
واحد فقد التقيا فيه اما في الخارج فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فاعلم ان هذا اشارة
الى بيان ان هذا الشكل الثالث لا ينتج الا الجزئي نعم اشكال الشرائط وبيانه وذلك ان الاوسط
في هذا الشكل موضوع للاكبر والاصغر وكل محمولين على الشيء لا بد ان يجتمعا فيه فيحصل الالتقاء
بينهما في ذلك الشيء الذي حملا عليه وذلك يقتضي حمل احدهما على الاخر لا محالة اذا ثبت هذا فنقول
احتمل ان يكون ذلك الحمل كليا واحتمل ان لا يكون كليا لان المحمول يحتمل ان يكون اعم من الموضوع والبعض
الحاصل في ذلك الموضوع فان صار حملا في المحمول الثاني الا ان البعض الاخر لا يكون حملا فيه لا نباينا
عنه واحتمل ان يكون كذلك فاذا احتمل ان يصدق كليا واحتمل ان لا يصدق كليا ولكنه يصدق
جزئيا فاذا صدق الجزئي معلوما والكلي مشكوك لا جرم طرحنا المشكوك وحكمنا بالمعلوم وعلمنا
انه ينتج جزئيا مثاله الاول كل انسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق اذا عرفت هذا فنقول ضروب
هذا الشكل ستة الاول من كليتين موجبتين مثاله قولنا كل جـ ب وكل جـ ا ينتج بعض ب ا
ومن المراد قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق والصحيح الثالث من
الشكل الاول وطريق الخلف لو لم يصدق قولنا بعض الحيوان ناطق لصدق نقيضه وهو قولنا
لا شيء من الحيوان بناطق فنقول كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بناطق ينتج لا شيء من الانسان
بناطق وكان جعلنا كل انسان ناطق هذا خلف الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثاله

بكل ج ب ولا شيء من ج ا فيصح بعض ب ليس ا ونبينه بعكس الصغرى والعكس بيانه من المواد قولنا كل انسان
حيوان ولا شيء من الانسان بفرس فيصح بعض الحيوان ليس بفرس وهذا انما يستقيم بعكس الصغرى وما خلف الضرب الرابع
من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله بعض ج ب ولا شيء من ج ا فيصح بعض ب ليس ا ومن المواد قولنا بعض
الحيوان انسان ولا شيء من الحيوان بنبات فيصح بعض الانسان ليس بنبات وهذا انما يستقيم بالرد الى اصل ان هذه
الفروع الاربعة ترجع الى الشكل الاول بعكس الصغرى ويصح صحة انتاجه فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب
الضرب الخامس من موجبتين والكبرى جزئية مثاله كل ج ب وبعض ج ا فيصح بعض ب ا ومن المواد كل
حيوان حساس وبعض الحيوان انسان فيصح بعض الحساس انسان وهذا لا يمكن بيانه بعكس صغراه لانك لو عكستها
صارت جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل يمكن ان يعكس كبراه ثم تعكس النتيجة فنقول … وبعض الانسان حساس
فيصدق بعض الحساس انسان وهو المطلوب الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى
مثاله كل ج ب وليس كل ج ا فيصح ليس كل ب ا ومن المواد كل حيوان حساس وليس كل حيوان انسان فيصح فليس كل
حساس انسان وهذا لا يمكن بيانه بالعكس لانك ان عكست الصغرى انعكست جزئية ولا قياس عن جزئيتين وان عكست كبراه
لا يمكن لان السالبة الجزئية لا تنعكس ولكن يمكن بيانه من وجهين احدهما طريق الخلف وهو انه لو لم يصدق قولنا ليس
كل حساس انسان صدق نقيضه وهو قولنا كل حساس انسان فنضمه الى قولنا كل حيوان حساس وكل حساس
انسان فيصح كل حيوان انسان وكان قد قلنا ليس كل حيوان انسان هذا خلف والوجه الثاني بيانه وهو ان
نعرض الحيوان الذي ليس بانسان وليكن فرسا فنقول ولا شيء من الفرس بانسان ثم نقول كل فرس حيوان وكل حيوان
حساس فيصح فكل فرس حساس ثم نقول كل فرس حساس ولا شيء من الفرس بانسان فيصح فليس كل حساس
انسانا وهو المطلوب مسئلة **الركن الثاني في تقسيمات المعلومات** المعلوم اما ان
يكون موجودا او معدوما والتقسيم … وقد علمت حقيقة الركن والوجه … ثم الشرط … الركن
ما يتوقف عليه الشيء وهو جزء من ذلك الشيء والشرط ما يتوقف عليه الشيء وهو خارج عن ذلك الشيء فعلى هذا يكون
… من قبيل الشروط … والاسامي حتى لو ان انسانا سمى الركن شرطا بمعنى انه يتوقف عليه
الشيء لكان له ذلك الا انه خالف الاصطلاح اذا عرفت هذا فنقول … الامام … والمعتزلة
… الانحصار فيما ذكره الامام وذلك ان المعلوم عند اصحابنا اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا
ولا معدوما وهو الواسطة بين الوجود والعدم وهي المسماة بالحال الا ان الامام رحمه الله يقول كل ما له ثبوت
في الخارج ثم ما هو الذي نعنيه بالوجود فعلى هذا القول المعلوم اما ان يكون له ثبوت في الخارج ثم ما او
لا يكون فان كان … المعدوم وان كان … الموجود وعلى هذا يكون منحصرا … في قسمين

المسئلة الاولى في احكام الوجود تصور الوجود والعدم بديهي لان ذلك التصديق موقوف على هذين التصورين
وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون كذلك ولان العلم بالوجود جزء من العلم باني موجود واذا كان العلم بالمركب
كان العلم بجزئه … بديهيا … على ما فرع الامام رحمه الله عليه من تقسيم المعلومات الى الموجود و
المعدوم شرع يتكلم فيما يختص بكل واحد منها من المباحث وذلك في مسائل المسئلة الاولى زعم ان تصور
الوجود والعدم بديهي واعلم ان الناس اختلفوا في الوجود والعدم فقال قوم الوجود غير معلوم التصور
بالبديهة بل لا بد من تعريفه … واما العدم فقال قوم انه غير متصور البتة وقال قوم تصور الوجود
والعدم بديهي وهو اختيار الامام … والدليل عليه من وجهين الاول ما اشار اليه الامام في هذا الكتاب
والتقرير هو ان نقول المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما … الانحصار واذا كان العلم
البديهي حاصلا بان المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما وقد تقرر ان التصديق موقوف على التصور لا يتاتى له
الحكم مع عدم الشعور بالمحكوم به وعليه كان تصور الوجود والعدم بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي لو لم يكن
بديهيا كان نظريا والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيكون البديهي موقوفا على النظري
فيكون البديهي نظريا وهو محال … العلم … الوقوف على ما … ذلك الشيء الذي يتوقف عليه
البديهي … وان لا يكون العلم به حاصلا … على ذلك الشيء فيلزم ان يكون … حاصلا
… قبل الوقوف على ذلك الشيء … هذا … ما اشار اليه … الوجه الثاني
ما اشار اليه الامام رحمه الله عليه في هذا الكتاب قال اني اعلم بالضرورة اني موجود فيكون العلم بالوجود جزء العلم
باني موجود واذا كان علمي باني موجود ضروريا بالضرورة قطعا … ان يكون العلم بالوجود ضروريا …
الوجهين الوجه الاول واعلم ان ههنا سؤالات على ما ذكره الامام … ان ما يتوقف عليه التصديق
البديهي لا بد وان يكون معلوم الحقيقة بالبديهة ان اردت به الاول فهو مسلم ولا نزاع فيه واما النزاع في ان الوجود
معلوم الحقيقة بالبديهة … وان اردت به الثاني فهذا ممنوع وظاهر انه ليس كذلك …
انا نعلم قطعا وجود … والعلم بالنفس جزء من العلم بوجودي … ان يكون حقيقة
النفس معلومة بالبديهة … ان العلم بحقيقة النفس ليس بديهيا … العقلاء اختلفوا
فيها … الثالث اعلم بالبديهة ان الله … معلوما او …
معلوم فيلزم ان يكون العلم بحقيقة ذات الله تعالى بديهيا وهو محال … الامام الاستاذ
قال … ان حقيقة … السؤال الرابع … خاصة
… وان كنا لا نعلم حقيقته … ان نقول …

بالضرورة

ح المغالطين حاصله يحذف الحد بدل ذلك يجري العادة الصحيحة الزائفة اسئل انا نعلم ان الحس والملك
والروح اما ان يكونوا موجودين او معدومين وبعد ان يكون حقائق هذه الاشياء معلومة بالبديهة ومن المعلوم ان
الامر ليس كذلك وما يجد بالصفة التي يرد نقضا على هذه القاعدة فيها كهي الوجه الثالث لبيان لزوم الوجود
لا يمكن تعريفه وهو الذي ذكره الامام الاستاذ في الملخص فقال تعريف الوجود اما بنفسه وهو محال وذلك ان المعرف
لابد وان يكون معلوما قبل المعرف ومعرف الشيء قبل نفسه وهو محال او باجزائه وهو محال لانها ان كانت موجودة
لزم توقف الشيء على نفسه وان لم يكن فعند اجتماعها اما ان لا يحصل زائد فيكون الوجود محض ما ليس بموجود
او يحصل فيكون من الوجود وتلك الامور معروضاته فلا يكون التعريف بالاجزاء او ما بالخارج وهو محال لانه
[illegible] ان الرسم لا يفيد تصور الماهية المرسومة الوجه الرابع وهو ان الاستدلال على
لا شيء اعرف من الوجود ولا شيء اجلى منه وما لا يكون الا وان يكون ما به التعريف اعرف منه ولا شيء اعرف
والوجود والاعتراض على الثالث انه يقال لم لا يجوز ان يعرف الشيء بنفسه وهو التعريف اللفظي
الذي هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ اوضح منه عند السامع وهو مما ثبت المتكلمين واصحابنا جوابه لا يقال
التعريف اللفظي لا يفيد معرفة الحقيقة وانما يفيد تعريف اللغات والاسامي للمسميات لمادة السؤال الثاني
ان يقال لم لا يجوز تعريفه باجزائه مع ان تلك الاجزاء وجودات من بعض الامور لا يلزم توقف الشيء على نفسه ان لو
عرفنا الوجود باجزائه من حيث هي وجودات وليس كذلك والجواب ان تلك الاجزاء لما كان لا يجتمع
لها سوى انها وجودات فلو عرفنا الوجود بتلك الاجزاء لزم ان يكون معلومة قبل وجود المعرف بها فلزم
ان يكون معرف الوجود موقوفا على معرفة الوجود فيكون الشيء موقوفا على نفسه وهو محال السؤال
الثالث لم لا يجوز ان يعرف الوجود باجزائه مع انها ليست وجودات انما قوله عند اجتماعها اما ان يحصل
زائد او لا يحصل قلنا لا يحصل اما قوله فحينئذ يكون الوجود محض ما ليس بموجود قلنا لم قلتم
ان الدليل على امتناعه [illegible] قد زعموا مثبتوا الحال من المعتزلة ان الوجود لا موجود ولا معدوم فلم قلتم ان
هذا المذهب محال ولا يمكن دعوى الضرورة فيه مع الاختلاف جوابه ما سيأتي من ابطال القول
بالحال السؤال الرابع نطرد في جميع احوال التعريف فلا يمكن تعريف الانسان لانه لو عرف اما
ان يكون بنفسه وهو محال او باجزائه فهي اما ان تكون انسانا او لا تكون فان كان الاول لزم توقف الشيء على
نفسه وهو محال وان كان الثاني فاما ان يحصل عند الاجتماع زائد او لا يحصل فان لم يحصل يكون الانسان
محض ما ليس بانسان وان يحصل يكون ذلك هو الانسان وهذه معروضاته فلا يكون التعريف بالاجزاء وهذا
باطل قطعا فقال الامام الاستاذ قدس الله روحه وعمري ان الضرورة عند تكلمه فعلته له

ما ذكر بحي

ذلك المحال لا يخلو اما ان كان الامتناع هو الامر الثبوتي او الامكان والاول باطل فتعين الثاني واما قلنا ان الاول
باطل وذلك لان الامتناع لو كان وصفا ثبوتيا لزم احد الامرين وهو اما كون الممتنع الثبوتي ثابتا او قيام
الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف لان الممتنع لا يخلو اما ان كان ثابتا او لم يكن فان كان الاول فالامر
ظاهر وان لم يكن والامتناع وصف له وهو امر ثبوتي لانا نتكلم على هذا التقدير يلزم قيام الصفة الثبوتية بالنفي
المحض والعدم الصرف وكل واحد منهما محال بالضرورة واذا امتنع ان يكون الامتناع امرا ثبوتيا فيكون الامكان
امرا ثبوتيا واذا ثبت هذا فنقول الامكانيات للممكن قبل وجوده فاما ان يكون ثابتا او ثابتا للعدم والثاني محال
لانه لا يلزم كون الشيء موصوفا بالصفة الثابتة لغيره وذلك سفسطة لانه لو جاز ذلك لجاز كون الجسم موصوفا بالحركة
الثابتة لغيره وكذلك يجوز وصف الانسان بكونه عالما بالعلم لغيره واما الاول فالمعلوم اما ان يكون
نفيا محضا وعدما صرفا او في الخارج وهو محال والا لزم قيام الصفة الثبوتية بالنفي المحض والعدم الصرف
وذلك محال على ما قررناه فتعين ان يكون المعدوم ثابتا في الخارج وهو المطلوب فبطل القول بهذا الوجه
لا يقال ثم قلتم ان الامكان نقيض الامتناع بل نقيض الامتناع اما الوجوب او الامكان لان النقيضين
لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا المعنى ثابت بين الامكان والامتناع واتصافها فلم قلتم ان المعدوم الممكن متميز عن
الممتنع وهذا لان العدم لا تميز فيه ولا تعدد على ما قررناه ولئن سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يكون الامتناع
وصفا ثبوتيا قوله يلزم احد الامرين قلنا ولم قلتم ان الامتناع لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا ثابتا
للممتنع والممتنع ثابت في الذهن فلا يكون الصفة الثبوتية قائمة بالموصوف العدمي ثم قلتم انه ليس كذلك بيانه
لو كان الامكان وصفا ثبوتيا قائما بالمعدوم الممكن يلزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم ولو جاز ذلك جاز
ان يكون الحركات والسكنات والالوان والاشكال قائمة بالذوات المعدومة وذلك محال لافضائه الى
التسلسل من الضروريات والتصالو كان الامكان صفة موجودة يلزم تقدمه بالوجود على الموصوف والعدم صفة
على الموصوف محال بالضرورة فبطل ما ذكرتم والجواب عن الاول ان نقول لم لا يجعل الامكان الخاص
نقيضا للامتناع بل يجعل نقيضه الامكان العام الذي هو عبارة عن جواز الوجود وسواء كان ذلك واجبا
او ممكنا والتعريف يفي بما قلناه واما قوله في السؤال ثم قلتم ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع قلنا لما
قررناه اما قوله لم لا يجوز ان يكون الامتناع وصفا ثبوتيا قائما بالممتنع مع ان الممتنع ثابت في الذهن قلنا لانا
نتكلم على الممكن والممتنع قبل وجود الاذهان فقوله الامتناع لا يكون ثبوتيا والا لزم قيام الصفة الوجودية
بالعدم المحض والنفي الصرف الا ما قررناه قوله لو كان الامكان وصفا ثبوتيا يلزم قيام الصفة
الوجودية بالمعدوم وذلك سفسطة قلنا لا يلزم ما ذكرتم لان لو جعلنا الامكان امرا وجوديا بل الوجه الرابع

بل يعقل الامكان وصفا ثبوتيا لا موجودا ولا معدوما بل هو حال متوسط بين العدم والوجود فاعلم ان الوصف
الثبوتي الذي لا يكون موجودا الا نعني بالامر الثبوتي الذي لا يكون نفيا محضا وعدما صرفا ولا يكون ايضا موجودا
لانه بعد امر دليل اثباته قوله لو كان الامكان امرا وجوديا يلزم تقدم الصفة على الموصوف قلنا لا نجعله مو
جودا حتى يلزم ما ذكرتم بل نجعله ثبوتيا ولا يلزم من ثبوته تقدم الوجود على الموصوف الوجه الثالث لهم على ان المعدوم شيء وذلك ان
الذوات من حيث هي ذوات لا تعقل ولا يلزم من هذا ان تكون الذوات الممكنة ثابتة حال العدم اما انه سلمنا ان الذوات غير
معقولة من حيث هي ذوات وذلك لانها لو كانت مجعولة لزم لو جاز الله مجعولة لا تتصفوا بانه مع غيرها من الذوات
في سهم الذوات بل لنا صح تقسيمه الى الواجب والممكن وجود التقسيم مشترك بين الاقسام واذا امكن مجعولة لم
كونها متحققة في العدم وهو المطلوب الوجه الرابع لهم قالوا المعدوم معلوم ويلزم قطعا ان يكون شيئا
اما ان المعدوم معلوم فظاهر واما انه يلزم ان يكون شيئا وذلك لانه لو خلا عن العقل انه ليس بشيء لجاز ان لا يكون
ما ليس بشيء لان الادراك من حيث العلم ولما كان ذلك باطلا بالضرورة ثبت ان المعلوم لا بد وان يكون شيئا وذاتا
متحققا حال العدم الوجه الخامس لهم قالوا الوجود زائد على الماهية ويلزم منه جواز كون المعدوم
شيئا اما ان الوجود زائد فقد مر الكلام فيه واما انه يلزم منه كون المعدوم شيئا وذلك ان الوجود مع الماهية
اما ان يتوقف كل واحد منهما على الاخر فيلزم الدور او يتوقف احدهما على الاخر من غير عكس وذلك اما الوجود
او الماهية والثاني محال والاخبار يحقق الوجود الذي هو صفة بدون الموصوف والاول هو المطلوب
لانه حينئذ تحقق ثبوت الماهية بدون الوجود ولا نعني بكون المعدوم شيئا سوى هذا العدا او لانه
واحد منهما على الاخر فهو باطل والا لزم ثبوت الوجود بدون الماهية وقد ابطلناه وايضا فالمطلق
منه لازم لانه حينئذ يلزم تحقق الماهية بدون الوجود وهو المطلوب الوجه السادس لهم قالوا
وجود الفعل متأخر عن تعلق القادر به اذ يتحقق بنفسه ما بين القادر وبين المعدوم ولم يكن حصول ذلك المعدوم
اولى من غيره وتعلق القادر به متأخر عن غيره في نفسه اذ لو لم يكن متميزا عن غيره لم يكن التعلق اولى من غيره
فاذا امتيازه عن غيره سابق على وجوده ويلزم من هذا ان يكون شيئا لان المتميز عن غيره يمتنع ان يكون لا شيئا محضا
والعلم به جوزي الوجه السابع وهو الاشد لان النصوص منها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون واخبر انه يقول للمعدوم الذي هو شيء كن فيكون وهذا يدل على ان قوله له كن شيء واذا
كان شيئا يكون ثابتا لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون شيئا وقوله شيء انه تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل
على ذلك غدا الا ان يشاء الله وقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم فسمى
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل معلوم ثابت اذ لو صح التقسيم لما فرغ الاتمام لا انشاء فوات
الله وجه

فيصح قولنا الامر اما نفي واما وجود ثبتا لا يمكن قولنا الامر اما نفي واما ثبوت ومن المعلوم ان هذا التقسيم
لا انحصار فيه ولا بد وان يكون التقسيم الموجود الى الواجب والممكن صحيح والتقسيم مشترك بين القسمين
التقسيم هذا هو الدليل الثاني من الادلة التي يحتجون بها وتقريره ان نقول انما كلما ان التقسيم الموجود
الى الواجب والممكن فنقول الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا وهذا التقسيم مما يشهد العقل بصحته
بالضرورة واذا ثبت هذا فنقول التقسيم الصحيح يستدعي موردا مشتركا بين القسمين ولهذا الايجار يقال
الحيوان اما ان يكون عربيا او حجرا او انه مما يستدعي التقسيم الصحيح موردا مشتركا امر معلوم بالضرورة فلولا
ان الواجب والممكن مشتركان في الوجود والا لما صح ذلك التقسيم ولانا اذا علمنا وجود الشيء فلا نعلم
ذلك الاعتقاد بنفس كونه جوهرا او عرضا وذلك يقتضي كون الوجود مشتركا بينهما التقسيم ونقل
من الحجة الثالثة لبيان كون الوجود مشتركا بين سائر الموجودات وتقريرها ان نقول اذا اعتقدنا موجودا
هو عرض ثم اعتقدنا ان ذلك الموجود بعينه جوهر فانه يزول الاعتقاد بعرضيته ولا يزول اعتقاد وجوده
ولولا ان وجود العرض مساو لوجود الجوهر والا لزال اعتقاد وجوده عند زوال اعتقاد عرضيته وفيما
لم يكن الامر كذلك علمنا ان الوجود مغاير للماهية والحقائق مشترك بينها وهو المطلوب وهذا دليل قطعي
في اثبات هذا المطلوب فيهما انا نتصور الحقيقة ونشك في كونها موجودة او معدومة والمعلوم غير المشكوك فيه
فالوجود زائد على الماهيات لا يقال هذا ان الماهية لما امكن تعقلها اعتقد علمها من الخارج
وجاز ان يكون مقارنا لوجوده في الخارج لكن يستحيل ان يعقل الماهية عند عدمها في الوهم فكيف يقع هذه
الحجة ان يكون الوجود الذهني زائدا على الماهية فنقول انا اذا اثبتنا الماهية علمنا بالحقيقة مع
الشك في الوجود الخارجي على تقدير ما قلته لكن امكننا ان نعقل الماهية مع الشك في الوجود الذهني لها وكذلك
فان بعض الناس زعم ان التعقل عبارة عن الانطباع في القوة العاقلة وفي ماهية المعقول وزعم ان ماهية
المعقول لا وجود لها في الذهن وعند ان الماهية قد يكون معقولة مع الشك في انه هل لها وجود في الاذهان
انما ذلك يدل على انها مغايرة للوجود في الخارج والوهم ومنها ان الوجود او التصور على ما قررناه من قبل
لو لم يكن مشتركا لم يكن الامر كذلك لان وجود كل شيء اذا كان عين حقيقته وتلك الحقيقة غير اولية التصور
فالوجود يمتنع ان يكون اولي التصور ومنها انا ندرك التفرقة بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر
موجود وذلك يقتضي الفرق بين كونه جوهرا وبين كونه موجودا ومنها ان الشيء اذا اشترط فيه وجوده
يمتنع ان يعرض له امكان العدم واذا اشترط فيه عدمه امتنع ان يعرض له امكان الوجود وعند قطع النظر
عن الشيئين يعرض له الامكان واذن حقيقته مغايرة لوجوده وعدمه ومنها ان الحكماء غير معقلة ذلك الا

فكما اذا امورنا على عدم السواد وجب ان لا يسمى السواد سوادا او الوجود معللا فان الحاصل مغاير للوجود
ومنها ان الفصل لا يكون علة للماهية الجنسية والا لامتنع تحقق الجنس منفكا عنه لامتناع انفكاك المعلول عن العلة
لماهيته وهو علة لوجود الجنس والوجود غير الماهية بالضرورة ومنها ما قال الوجود غير مشترك
فقد قال يكون مشتركا من حيث لا يسمونه فان حكمه بانه غير مشترك غير مقصور على وجود واحد بل على كل
وجود فلو كان الوجود محالا لما كان يحتاج ان يبرهن على كل واحد ووجود الماهيات ابعد مشترك ولكن
ليس كذلك فان الحكم بعرف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فاذن الوجود مشترك
قال بعض العلماء السنة ان العلم بكون الوجود مشتركا من فعل الادلة بيانه انا اذا اسمينا موجودا
الى معدوم لم نعقل بينهما مناسبة ومشاركة ومعاندة والتحقيق والعرف واذا اسمينا موجودا الى موجود
فاما ان يكون بينهما المعاندة والمشاركة ما ليس بين الموجود والمعدوم واما ان لا يكون كذلك فان كان حال
الموجود مع الموجود وعدم المشاركة كحال الموجود مع المعدوم معلوما بطلانه لان صريح العقل حاكم بفساد ذلك
وان كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم فذلك اعتراف بان اصل الوجود مشترك
فهذه هي الدلائل المذكورة في هذه المسئلة مسس الجواب عن الاول انه ما لم يدفع كل ماهية بحقق تلك الماهية
ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا الاول على ثبوت ام غاية المعصى لما فرغ الامام الاستاد قدس الله روحه
من ذكر الدلائل على ان الوجود مشترك شرع في الجواب عنها فقال ان لم يكن كل حقيقة يقابلها ثبوتها وليس
نفيها وثبوتها واسطة لكل شي يقابله نفيه او اراد اعلى خصوصيتها بل ثبوتها على حقيقتها المعينة فقد
وفيما نحن فيه العقل انه لا واسطة بين النفي والاثبات بمعنى انه لا واسطة بين تحقق الحقيقة وبين لا تحققها فان
ادعيتم ان هاهنا ثبوتا عاما مشتركا بين الموجودات وهو المقابل للنفي العام فهذا هو المتنازع فيه على المطلوب لم اول
لا انا نقول ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض والا لكانت السلوب باسرها مشتركة فيكون السلب
امرا ثبوتيا وهو محال واذا كانت السلوب باسرها مشتركة فالمقابل لها ان كانت خصوصيات الماهيات لزم
ان لا يكون المقابل للسلب واحدا الذي هو المطلق ويبطل الحصر العقلي وان كان المقابل لخصوصيات الماهيات يلزم ام
مشترك فهو المطلوب وانما ايضا يستعمل القضية القائلة بان الشي لا يخلو عن النفي والاثبات لتصحيح احد
طرفيه بالبرهان وابطال الباطل منه بالبرهان ولو كانت قولنا الشي لا يخلو عن النفي والاثبات معناه ان السواد
مثلا لا يخلو اما ان يكون سوادا او لا يكون والا كانت حقيقة الحق وبطلان الباطل الظاهر معلومة بالبديهة فانا
نعلم بالضرورة ان الحق هو ان السواد سواد والباطل ان السواد ليس بسواد فقط بل ما علم والجواب عن
الاول ان السلب من حيث هو هو وان كان لا يتحقق الا مضافا بالاضافة الى الملكات فيكون سلب السواد مغايرا

متن

لسلب البياض ونحن اذا قلنا ان السلب مقابل للثبوت لا نريد الا انه الجواب عن الاول ان ما بل ارتفاع
كل هوية بتحقق تلك الهوية الى اخر المعنى لما فرغ الامام الاستاد رحمه الله عليه من ذكر الدلائل التي يتمسك
بها من زعم ان الوجود زائد على الماهية شرع في الجواب عنها وقبل ذلك فلا بد من الوقوف على معنى قولهم ان مطلق
السلب المقابل لمطلق الثبوت وكيف يقابله وان كثيرا من الاشياء ماهيته وكثيرا منها مسبقة بل اذا قلنا ان السلب
والثبوت متقابلان نريد به ان سلب الشي المعين يقابله ثبوت ذلك الشي بشرط اتحاد الوقت اذا عرفت هذا
فنقول ان عنيتم بقولكم ان المقابل للنفي واحد هو ان لكل حقيقة يقابلها ثبوتها فهذا مسلم وليس بينها وبين ثبوتها
واسطة لكن ثبوتها ليس امرا زائدا على خصوصيتها بل ثبوتها نفس حقيقتها المعينة فقد وفيما نحن فيه العقل انه
لا واسطة بين النفي والاثبات اي لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة ولا تحققها وان ادعيتم ان هاهنا ثبوتا عاما
مشتركا بين الموجودات وهو المقابل للنفي العام فهذا هو المصادرة على المطلوب الاول لا انا الكلام على ما
ذكره من وجهين الاول ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض والا لكان في انفسها متحققة فيكون السلب امرا ثبوتيا
وهو محال واذا كان السلب باسرها مشتركا فالمقابل له ان كانت خصوصيات الماهيات لزم ان لا يكون المقابل
للسلب امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك يبطل الحصر العقلي الذي علم صحته بالضرورة وان كان المقابل له خصوصية
الماهيات بل امرا مشتركا فهو المطلوب الثاني انا نستعمل القضية القائلة بان الشي لا يخلو عن النفي والا
ثبات لتصحيح احد طرفيها بالبرهان وابطال الباطل بالبرهان فلو كان قولنا الشي لا يخلو عن النفي والاثبات
معناه ان السواد مثلا لا يخلو عن ان يكون سوادا او لا يكون لكانت حقيقة الحق وبطلان الباطل معلوما بالبديهة
فانا نعلم بالضرورة ان الحق هو ان السواد سواد والباطل هو ان السواد ليس بسواد فقط بل وليس الا بحسب
عن الاول فنقول لا نسلم ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض وظاهر انه يخالفه لانه لو لم يخالفه لكان هو هو
فيلزم من ذلك انه لو حصل طريان سلب احدهما لزم طريان سلب الاخر فكان يلزم من سلب موجود معين سلب
جميع الموجودات وهو معلوم الفساد بالضرورة واما قولهم لو كان سلب السواد يخالف سلب البياض لزم
ان يكون السلوب في انفسها متحققة فلنا لا نسلم ان في انفسها لزم ما ذكرتم انما اذا كانت متمايزة بالاضافة
الى الملكات اعني الاضافة الى السواد والبياض فلا يلزم ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول لم قلتم ان سلب السواد اذا كان
يخالف سلب البياض بالاضافة الى السواد والبياض يلزم منه ان يكون السلوب ثبوتيا لانه لا يلزم من دليلكم الذي
يدل على تمايز السلوب في الملكات وهو الاولى ان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط وعدم ما ليس بشرط
لا يستلزم عدم المشروط وهذا دليل وقوع الامتياز في السلوب الثاني فهو ان عدم العلة وعدم شرط
العلة يوجب عدم المعلول وعدم ما ليس بعلة لا يوجبه والثالث اي العلم بالضرورة اي ليس مثلا الملائكة

واعلم انها اي تشتبه والفرق بين هذين السلبين وهذا كله دليل الامتياز من السلوب والجواب عن الثاني
ان قولنا السواد اما ان يكون واما ان لا يكون معناه السواد اما ان يكون سوادا في الاعيان او لا يكون والكون في
الاعيان ليس امرا ثبوتيا زائدا على الماهيات الا ثبات والا لزم التسلسل وهو محال ثم نقول ما ذكرتم يشكل بالماهيات
فانه يصح ان يقال الماهية اما ان تكون سوادا او لا تكون فان كان مفهوم الماهية عبارة عن حقيقة السواد كان معناه
السواد اما ان يكون سوادا او لا يكون ولا يمكن ان يقال الماهية معنى ثبوتي منقسم الى قسمه من جميع الماهيات
لانا نقول لو كان كذلك لزم كون كل حقيقة مركبة من امور لا نهاية لها وذلك محال بالضرورة فان جعلتم مسمى
الماهية اعتبارا ذهنيا زائدا على خصوصية الماهيات ولا وجود لها في الخارج صح ايضا جعل التحقق في الاعيان
امرا زائدا ذهنيا لا وجود له في الاعيان فيصح التقسيم باعتباره حسب ما ذكرتم في الماهية وكذلك يشكل بتقسيم
الصفات فانه يصح ان يقال الصفة اما ان تكون سوادا او لا تكون فيلزم جميع ما ذكرناه في الماهية حرفا بحرف وكذلك
يشكل ما ذكرتم بالوجود فانه يصح ان يقال مسمى الوجود اما ان يكون له ثبوت او لا يكون وليس المراد من ثبوته ثبوت نفسه
لانه حينئذ يصير معناه الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون فيلزم ان يكون للوجود وجود الى ما لا اول له وهو
ممتنع والجواب عن الثالث ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان الى اخر التقسيم هذا هو الجواب عن
الحجة الثالثة التي ذكرناها في الكتاب فيبقى قوله ولانه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ونحن ان نقول ان
عنيتم به ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية على معنى ان تلك الماهية اما ان تكون واجبا او لا
تكون فهذا مسلم ولكن مورد التقسيم في كل شيء حقيقته المخصوصة وهذا لا يستدعي كون الوجود امرا زائدا
منقسما الى قسمه من سائر الذوات والماهيات وان عنيتم به ان هاهنا شيئا عاما هو مورد التقسيم فهذا انما
يصح لو صح القول بكونه عاما والنزاع ما وقع الا فيه وبالجملة فدعواه على هذا الوجه يكون من قبيل
المصادرة على المطلوب فلا نقبل فان قيل انا لا نقول فلا نعرف من بداية العقول لزوم مورد التقسيم
لابد وان يكون منقسما الى قسمه من سائر الاقسام اذا ثبت هذا فنقول قولنا الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا
اما ان يكون مورد التقسيم فيه هو الحقيقة المعينة وهو محال لانه يصير معناه ان السواد اما ان يكون
واجبا اي كونه سوادا اما ان يكون واجبا او لا يكون ومن المعلوم ان كون السواد سوادا معلوم بالضرورة
وان كان مورد التقسيم بالامكان والوجوب انما هو الوجود فيلزم ان يكون زائدا على خصوصية الماهية
ومنقسما الى قسميه لا محالة لما تقرر ان مورد التقسيم لابد وان يكون منقسما الى قسمه من الاقسام وهو المطلوب على انا نقول
لو كان مورد التقسيم هو الماهية فاما ان يكون مسمى الماهية منقسما الى قسمه من جميع الماهيات او لا يكون والثاني
محال لان مورد التقسيم بالفرض منقسم الى قسمه من سائر الاقسام والاول ايضا محال والا لزم ان يكون المنقسم الى ماهية

والخصوصية ايضا ماهية فيلزم التسلسل وهو محال لانا نجيب عن الاول ان مورد التقسيم هو حقيقة
كل شيء بخصوصيته على معنى ان تلك الحقيقة المعينة اما ان يكون واجبة البقاء او لا يكون واجبة البقاء في الاعيان
وهذا لا يستدعي ان يكون بقاؤها في الاعيان امرا ثبوتيا على ما تقدم قبل ثم نقول والاصل ان مورد التقسيم
لابد وان يكون منقسما الى قسمه من سائر الاقسام بان يكون المنقسم الى قسمه معنى كالحيوان المنقسم الى انسانيه وبان
يكون لفظا كالقرء فانه ينقسم الى الطهر والحيض اذا ثبت هذا فنقول مورد التقسيم هاهنا منقسم الى قسمه بحسب اللفظ
دون المعنى او منقسم فيه المعنى واللفظ والاول مسلم والثاني ممنوع لما الدليل عليه متفق والجواب عن الثالث
انه يقتضي ان يكون للوجود وجود ويلزم التسلسل وهو محال التقسيم هذا هو الجواب عن الحجة الثالثة
والحجة المذكورة لبيان ان الوجود زائد على الماهيات وانه منقسم فيه وهو قولنا اذا علمنا وجود الشيء فلا يتغير
ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرا او عرضا على ما قررناه من قبل وتقرير الجواب عنها هو انه يمكننا ان
نعقل ماهية الوجود وحقيقته مع الشك في حصوله في الاعيان فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر ويلزم التسلسل
وهو محال فاذا حكمتم بخصوصيته بالوجود في كل ما جعلتموه جوابا عن الوجود فهو بعينه جوابنا عما ذكرتم لا يقال
الشك في الشيء على ضربين فانه يكون بان يشك في ثبوت امر زائد له نحو الشك في ثبوت السواد للجسم وبان يكون شكا
في ثبوت امر والشك في الوجود ليس شكا في ثبوت وجود اخر له فان الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم اما
بالوجود فان الوجود لو اتصف بوجود اخر لزم من هذا الامر ثلاثة احدها الماهية وهي باطلة عند معقولية الثاني
الوجود الاول وهو مقبول الماهية وقابل الوجود الثاني والثالث الوجود الاخر والكلام فيه كما في الاول وحينئذ
يلزم وجودات لا نهاية لها وهو محال اما وصف الوجود بالعدم فهو ظاهر الاستحالة وظهر ان الوجود يمتنع وصفه
بالوجود والعدم فاذن الشك في ان الوجود هل هو ثابت ليس شكا في ثبوت وجود له بل هو شك في انه هل هو
ثابت للماهية ام لا وذلك يقتضي ان يكون مغايرا لذلك الامر الذي هو ثابت فيه وهذا هو الذي يمكننا ادعاه ايضا ان هذا
المطلوب لا نقول هذا لانا نقول حصول الشيء للشيء انما يكون بعد حصوله في نفسه فالوجود ما لم يحصل
اولا لا يمكن ان يكون حاصلا لغيره واذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره واذا ثبت
هذا فنقول نحن نعقل تصورا ماهية الوجود مع الشك في حصوله في نفسه لانه لو كان نفس الماهية الوجود
هو نفس حصولها في الاعيان وكون الماهيات ماهيات ممتنعة التغير والبدل فيلزم ان يكون كون الوجود حاصلا في
الاعيان امرا ممتنع التغير والبدل نظرا لما هو هو فيكون كل وجود واجبا لذاته وهو باطل بالضرورة فاذن حقيقة
الوجود مغايرة لحصولها في الاعيان فيمكن تصور وجود مع الشك في حصوله فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر ثم ما ذكرتم
يشكل بالماهية والصفة والاشياء المشتركة فانا اذا اعتقدنا ثبوتا فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرا

أو ظهر ذلك لا يقتضي كون الغير مفتقرا كما قد بيّن الحصر في الظهر فلذلك لا إلهام هنا — المسألة الثالثة المعدوم
إما أن يكون بجميع الثبوت ولا امتناع في أنه مختص إلى الغير المقتضي — اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة
أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات وإنما هو نفي محض وعدم صرف والله تعالى هو الموجد للأشياء
والمحصل لذواتها وحقائقها وصفاتها وهذا مذهب أبي الحسين البصري وأبي الهذيل من المعتزلة وقال النصيبي
من المعتزلة إنه شيء وليس بثابت والله تعالى قادر على جعله جوهرا أو عرضا وهو مذهب البلخي والبغداديين من المعتزلة
والنزاع معهم راجع إلى اللفظ وهو أن المعدوم هل يسمى شيئا أم لا وذلك خارج عن المباحث العقلية وجماهير البصرية
من المعتزلة كأبي هاشم وأتباعه وغيرهم ذهبوا إلى أن المعدوم شيء وذات وجوهر وعرض وسواد وبياض والباري تعالى
بمعنى أنه لا يقدر على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا وإنما يقدر على إخراج الذوات من العدم إلى الوجود وقولا
منعوا اتصاف الجوهر بالتحيز في العدم واعلم أن كل من قال بأن الوجود نفس حقيقة الموجود لا يمكنه القول بكون المعدوم
شيئا وأما من قال زائد على الماهية فيحتمل أن الماهية مشتركة بين حالتي الوجود والعدم من غير أن يتصف بالوجود ويتصف
بالعدم بمعنى أنه في جميع الأعيان وفي جميع الأحوال لا يمكن تقريرها وسنأتي بمجمل مذاهب الناس في هذه المسألة —
لنا أن وجود السواد عين كونه سوادا على ما مر تقريره — اعلم أن الإمام الأستاذ رحمة الله عليه لما فرغ
من نقل مذاهب الناس في هذه المسألة شرع في إقامة الدلالة على بطلان القول بكون المعدوم شيئا فلما وأولى هو
أن وجود السواد عين كونه سوادا فإذا العدم وجود السواد امتنع كونه سوادا وعند الخصوم إذا ارتفع
الوجود عن السواد بقي كونه سوادا إما ثابتا وحينئذ يبطل مذهبهم وإنما قلنا إن وجود السواد عين كونه سوادا
لما قررناه في المسألة الأولى من أن وجود كل شيء نفس حقيقته وهو برهان وجهالة وهو أن الوجود لو كان
زائدا على الماهيات فإما أن يكون في قسم الوجود أو في قسم العدم أو لا يكون داخلا لا في قسم الثبوت ولا في قسم العدم
والأقسام بأسرها باطلة فيمتنع القول بكون الوجود زائدا على الماهيات وإنما قلنا إنه يمتنع أن يكون داخلا
في قسم الثبوت وذلك لأنه حينئذ يكون مشاركا لغيره من الأمور الثابتة في مسمى الثبوت ويمتاز عنها بخصوصيته
التي له فيلزم أن يكون له ثبوت آخر ويلزم التسلسل ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال إنه يشارك بقية الأمور الثابتة
في مسمى الثبوت ويمتاز عنها بعد ذلك وهو أنه لا حقيقة له وراء كونه وجودا وأما غيره من الماهيات فلها
حقيقة وراء كونها موجودة فلم قلتم إنه ليس كذلك لا بد لهذا من دليل وإنما قلنا إنه يمتنع أن يكون الوجود
داخلا في قسم العدم وذلك لأنه حينئذ يكون وجود الموجود معدوما وذلك ممتنع وأما بطلان القول بأنه
غير داخل في قسم الثبوت وغير داخل في قسم العدم فلأن القول بالواسطة بين الثبوت والعدم معلوم البطلان بالضرورة
ولقائل أن يقول هذا واسطة بين الوجود والعدم فإن العقلاء اختلفوا فيه وهي مسألة الأحوال على ما عرف

وإنما المعلوم بالضرورة هو أنه لا واسطة بين الثبوت والنفي والأولى التعويل على النكتة المخاصمة من بيان أن
وجود الشيء نفس حقيقته وإذا ثبت أن الوجود نفس حقيقته استحال انعدام الوجود عنها مع بقاء تلك الحقيقة
وإلا لزم كون الشيء الواحد ثابتا ومنتفيا معا وهو محال عقلا فإذا قيل وجود السواد عين من الماهيات لا يكون
الماهيات متحققة بعد انعدام وجودها إلا متحققة وذلك يبطل القول بكون الماهيات متحققة قبل وجودها
عنها وعند المعتزلة الماهيات ثابتة قبل وجودها وباقية بعد عدمها فيصير ما ذكرناه حجة عليهم من الطرفين
ولا كلام على هذه الحجة إلا في بيان أن الوجود نفس الحقيقة فمتى بيّن هذا المعنى لزم ثبوت المدعى — وإلى أن
الذوات المعدومة مشتركة إلى آخر المسألة — هذا هو الثاني لبيان أن المعدوم ليس بشيء وتقريره أن الذوات
المعدومة مشتركة في كونها ثابتة في الثبوت فمقابل الإثبات المحض والانتفاء المحض نفي فيكون المقابل له هو
الثبوت أمرا ثبوتيا ضرورة أن أحد النقيضين لا بد أن يكون ثبوتيا فيكون الذي به الاشتراك أمرا ثبوتيا مشتركا
فيه بين سائر الذوات المعدومة ثم كل واحدة من تلك الذوات مخالفة لما عداها من الماهيات الثابتة لها في النوع فيلزم
قطعا أن يكون الثبوت الذي به المشاركة مغايرا للملك الحقائق النوعية التي بها المخالفة فيكون ثبوتها زائدا
على ماهيتها وحقائقها المخصوصة فهي حال ما فرضناها خالية عن صفة الثبوت موصوفة بها هذا خلف والمعتزلة
الثبوت مقول على الماهية حال عدمها بالاشتراك اللفظي لا بحسب الاشتراك المعنوي ولا يكون الماهية حال عدمها
موصوفة بصفة زائدة على ذاتها التي هي الثبوت فلم قلتم إنه ليس كذلك وأيضا فلم قلتم إن حال ما فرضناها
خالية عن صفة الثبوت موصوفة بها قول باطل لأنا وصفناها بالثبوت حال عدمها ومعنا كونها موجودة حال
عدمها فالخلف والتناقض إنما يلزم أن لو قلنا إنها موجودة حال ما فرضناها خالية عن الوجود وإنا ما قلنا ذلك
وإنما قلنا يلزم أنها موصوفة بالثبوت حال ما فرضناها خالية عن صفة الثبوت فمتعلق هذا الكلام مغالطة
لأنا نقول — جميع ما ذكرتم من الدلائل الدالة على كون الوجود مشتركا بين الماهيات اسميا لا معنويا
هو بعينه يدل على أن الذوات مشتركة في الثبوت حال عدمها فيلزم أحد الأمرين وهو إما بطلان القول
بكون الوجود زائدا على الماهيات ويلزم منه بطلان القول بكون المعدوم شيئا وإن صح كون الوجود زائدا
على الماهيات فيلزم أن يكون الثبوت المشترك بينها وصفا ثبوتيا والمعنى زائدا على حقائقها فهو المطلوب
أما قوله في الوجه الثاني إنما يلزم التناقض أن لو قلنا إنها موصوفة بالوجود حال عدمها حتى قلنا
لما أنها لا تكون ثابتة إلا بالثبوت وصفة زائدة على ماهيتها يلزم أن يكون موجودة حال عدمها عن الوجود
ولا نعني بقولنا يلزم أن يكون موصوفة بالثبوت حال عدمها عن صفة الثبوت سوى الوجود فتستقيم
الكلام بما عليه أن يقال — ثم قلتم إنها إذا كانت موصوفة بالثبوت يلزم أن يكون موصوفة بالوجود وهذا

لان الثبوت اعم من الوجود عندهم لان كل موجود فهو ثابت وليس كل ثابت موجود عندهم وقد علمت انه لا يلزم
من صدق العام صدق الخاص فانه لا يلزم من صدق الحيوان صدق الانسان والعلم به بديهي اما قوله الحوادث
من وجهين لزوال اما لانعني بالوجود سوى الثبوت المسمى كل ما هو من الماهيات الثابته واما ما علم ان هنا
وجودا وراء الثبوت فلا بد من ان يقال نصوصهم اقامة الدليل على اتصاف الماهيات الممكنة به فانا من وراء المنع
والمعارضة الوجه الثاني من انا ما لسنا ان الثبوت الذي وقع به الاسم اكل لا بد وان يكون وصفا ثبوتيا
وانه يمتنع ان يكون المرجح به الى الذوات والحقائق نفسها يلزم ان يكون الماهيات حال عدمها موصوفه
بالصفات الثبوتيه وكل من قال به قال يكون الثبوت وجودا لان القائل قائلان قائل يقول يكون الثبوت
نفس الوجود والمعدوم ليس بشي وقائل يقول يكون المعدوم ذاتا وماهية ويمتنع كونها موصوفة بالصفات
الثبوتيه الزائدة على ذواتها وانما يلزمهم هذا بالزام الخصوم فانه اذا ثبت ان الثبوت صفة زائدة على
الذوات والماهيات يلزم ان يكون المعدوم موردا للصفات الثبوتيه ولو جاز ذلك لتطرق الشك الى المرئيات
فهذا هو تقرير هذا الوجه سس ولان عدد الذوات المعدومة قابلة للزيادة والنقصان فيكون مشاهدا
والحكم لا نقول به التفسير هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون المعدوم ليس بشي ولا ذات
ولا حقائق وتقريره ان نقول لو كانت الذوات المعدومة من كل جنس من اجناس الموجودات ثابتة لا تخلوا
اما ان كانت متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة وانما قلنا انه
يمتنع ان يكون متناهية وذلك لوجهين الاول انعقاد الاجماع على امتناع هذا المجموع اعني كون الذوات
ثابتة حال عدمها وكونها متناهية اما عندنا فلامتناع كونها ذواتا حال العدم واما عند الخصوم فلكونها
غير متناهية الوجه الثاني هو ان الذوات الممتنع وجه الحكمة لو كانت متناهية يلزم ان يكون ممتنع وراء
الله متناهية وذلك محال بالاتفاق وعلى ما سيتبين ان شاء الله تعالى وانما قلنا انه يمتنع ان يكون غير
متناهية وذلك لان الله تعالى لما خلق العالم والجواهر المعدومة صارت اقل مما كانت عليه قبل ان خلق العالم
لامتناع ان يكون الشي مع غيره كهو لا مع غيره وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه العدد فاذا
تقرر الذوات المعدومة متناهية فالمعتزلة قبول الزيادة والنقصان من خواص الموجود واما
المعدوم فانه لا يحتمل ذلك واقول ثم ان علم ان كل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فانه متناه وهذا
مشكل بمعلومات الله تعالى مع معدودات الله تعالى معلومات اكثر من مقدوراته مع انه يلزم ان يكون معدوداته متناهيه
وهو باطل وكذلك تضعيف الالف اكثر من تضعيف الاثنين ومع هذا كل واحد من التضعيفين يذهب الى ما لانهايه
له فعند الامر بطل الزيادة والنقصان ولم يلزم منه كون كل واحد منهما متناهيا وكذلك نعم اهل الجنة لانهايه

لها مع ان جملة تلك الحوادث قبل العالم لبعضها وبعيم اهل الجنة اكثر منها بعد تسعيهم بها من الغرسة لبعض
ما ذكره وما لزم منه كون تلك الحوادث غير متناهيه الجواب عن الاول انه لا فرق في العقل بين الذوات
الموجودة وبين الذوات الثابتة المعدومة وكل واحد منها عين الاخر في نفسها وفي كون كل واحد منهما قابلا للزيادة
والنقصان ولو صح قول المعتزلة هذا الكلام لبطل عليهم طريق ابطال الحوادث التي لا نهاية لها على ما يرتضيه
الحكيم فان طريق المتكلمين فيه هو انها قابلة للزيادة والنقصان والتطبيق المعروف فلو صح ما ذكروه لكان
للفلاسفة ان يقولوا قبول الزيادة والنقصان من خواص الوجود والحوادث الموجودة من الازل الى الابد
العدمية فلا يصح وصفها بقبول الزيادة والنقصان وعند هذا بطل هذا الركن الذي هو من اهم الاركان
في اثبات حدوث الاجسام وهو باطل فكذا ما قالوه واما حديث المعلومات والمعدودات فليس هناك
ذوات ثابتة متعينة حتى يقال ان بعضها اكثر من بعض واقل من بعض بل معنى قولنا المعلومات لا نهاية لها
ان ما من امر نفرض الا والعلم له صالح ان يتعلق به بحيث لا يكمل الا انها الى حد لا يقال فيه ما وراء هذا فهو غير
معلوم الله تعالى وهكذا في المعدودات والا لكذلك هنا فانها ذوات متباينة وحقائق متحصلة ثابتة حال
العدم واما نعيم اهل الجنة فكل واحد منها اقسام ومعنى قولنا نعيم اهل الجنة لا نهاية لها هو انه لا يمكن
الانتهاء عند حد حكم العقل بعد امتناع وجود شي اخر بل الاستطاعة مدده وليس هناك ذوات معدومة متميزة
لا نهاية لها فلا يرد علينا ما ذكروه وكذلك الكلام في تضعيف الالف مع تضعيف الاثنين فان جميع ما دخل في الوجود
من الامور المتضاعفة فهو متناه ومعنى قولنا لا نهاية له لتضعيف العدد هو انه لا يكمل الانتهاء الى حد ينقطع
لا يمكن تضعيفه وليس هناك اعداد لا نهاية لها بالحقيقة حتى يلزم ما حصلوا اسس ولان
الذوات ان الله الى اخر التفسير هذا هو الدليل الرابع لبيان ان المعدوم ليس بشي وتقريره
ان نقول لو كانت الذوات ثابتة في العدم يلزم ان لا يكون الله سبحانه وتعالى موجدا للموجودات وذلك
باطل فالقول بكون الذوات ثابتة في العدم باطل وانما قلنا ان الذوات لو كانت ثابتة في العدم يلزم ان
لا يكون الله تعالى موجدا للموجودات وذلك لان تاثير قدرة الله تعالى اما ان يكون في الذوات او في الو
جودات او في اتصاف الذات بالوجود والاول محال لان الذوات لو كانت واقعة بالفعل يلزم ان لا تكون
ثابتة قبل جعلها ذواتا فيلزم ان لا يكون المعدوم شيئا فيلزم امتناع الشي على تقدير ثبوته وهو محال وايضا
فالذوات عندهم واجبة الثبوت ممتنعة التغير وما كان كذلك استحال ان يقع بالفعل والثاني ايضا محال
لان الوجود عندهم من قبيل الاحوال والاحوال عندهم لا تكون معلومة ولا مجهولة ولا معدومة ولا مجعولة
فيستحيل اسنادها الى فعل الله تعالى والثالث ايضا محال لان الاتصاف امر عدمي فيستحيل ان يكون اثرا

وهو ثبوتها فقد ثبت ان موصوفية الذوات بالوجود امر عدمي وذلك لان الموصوفية لو كانت موجودة لكانت لا محالة
صفة فتكون الموصوفية محلها بها موصوفية اخرى وان عليها تم الكلام فيها كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
فصح ما ادعيناه ان المعدومات الممكنة لو كانت ثابتة حال العدم يلزم ان لا يكون الله تعالى موجدا للموجودات وذلك كفر
بالاتفاق لا يقال ـــــــ المعنى من قولنا الموجود عن معدوم معدوم ان معنى الله تعالى لا يوثر في الوجود على
استقلاله ولكن الفعل يوثر وجعل الذوات على صفة الوجود فلم انه ليس كذلك لانا نقول ما المعنى
من قولكم الفعل يوثر في جعل الذوات على صفة الوجود الفعل يوثر في نفس الذوات او الوجود او في موصوفية الماهية
بالوجود او معنى رابع فان عنيتم به الاول والثاني فقد بينا ان الفعل لا يوثر فيهما وان عنيتم به الثالث فقد بينا
انه ليس امرا زائدا موجودا او ثبوتا وان عنيتم به امرا رابعا فلا بد من افادة تصويره بيان انه امر وجودي وانه
من ايجاد الله تعالى فانه من الممتنع هذه المقامات الثلاثة مسـ ولان السواد المعدوم اما ان يكون
واحدا او كثيرا الى اخر ما قيل الامام المفسر ـــــ هذا هو الدليل الخامس لبيان ان المعدوم ليس بشيء
وتقريره ان يقول السواد لو كان ثابتا في العدم فلا يخلو اما ان كان واحدا او كثيرا فالقسمان باطلان
فبطل القول بكون السواد ثابتا اما الحصر فظاهر لان كل ماهية ثابتة في الخارج لا بد وان يكون اما كثيرا او لا
يكون فان كانت كثيرة فالامر ظاهر وان لم يكن كثيرة يكون لا محالة واحدا واما بطلان كل واحد من القسمين فيمتنع
اما كونه واحدا فلان الوحدة اما ان يكون نفس حقيقة السواد او من لوازمه او امرا خارجا عنه فان كان الاول
والثاني فهو باطل لوجهين الاول ـــــ فلانه يلزم ان لا يتعدد السواد في الخارج وانه متعدد بالحس فيلزم
بطلان هذا القسم والثاني ان الوحدة لو كانت حقيقة السواد او من لوازمه يكون بطلان وحدته بطلان حقيقته
وحينئذ لا يكون هذا السواد الموجود هو الذي كان ثابتا في العدم فيكون هذا الحكم باطلا او علم انا فرغنا
من المطلوب واما القسم الثالث وهو ان يكون وحدة السواد امرا خارجا عنه فلا يخلو
اما ان كان من لوازمه او لا يكون من لوازمه فان كان من لوازمه فهو باطل لوجهين الاول فلانه يوجب ان لا
يتعدد في الوجود واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون افراد السواد الموجود ثابتة في العدم لان ثبات اللازم
دليل ثبات الملزوم واما ان لم تكن الوحدة من اللوازم كانت من العوارض فلمعترض زوالها واذا زالت الوحدة
حصل التعدد وهذا هو القسم الثاني فهو باطل لان حاصله القسمان لا يخلو اما ان كان من اللوازم او لا يكون
من اللوازم فان كان من اللوازم يلزم ان يكون كل منهما مختلفا في الماهية لان الاختلاف في اللوازم دليل
الاختلاف في الملزومات فيلزم ابطال التماثل بين الاشياء اصلا وهو محال بالضرورة واما ان لم تكن ماهية الثاني
من اللوازم والوحدة ايضا من اللوازم يلزم ان يكون الذوات المعدومة موردا للصفات المتعاقبة فيلزم الحلول

في السفسطة على ما قرره الامام الاستاذ وذلك باطل فصح ما ادعيناه الى اخره فان قيل ما المانع
من ان يكون السواد ثابتا في العدم ولا يكون واحدا ولا كثيرا الا ان الوحدة والكثرة من العوارض للموجود وهما
مغايران للماهية عارضان لها بشرط الوجود قلم قلتم انه ليس كذلك ولئن سلمنا لكن ما المانع من ان يكون الوحدة
من لوازم السواد المعدوم واذا زال عنه العدم جاز ان يتعدد ويتكثر وعلى هذا لا يكون موردا للصفات المتعاقبة
سلمنا لكن لم قلتم ان الوحدة لو كانت من العوارض امكن رفعها عنه حال العدم بل اللازم عنه امكان رفع الوحدة
عنه في الجملة اما حال العدم فلم قلتم ان ذلك ممكن وما المانع من ان يستحيل في حال العدم مانع من رفع الوحدة عنه سلمنا لكن لم لا
يجوز ان يكون المعدوم موردا للوحدة والكثرة اما قوله المعدوم لا يكون موردا للصفات المتعاقبة قلنا لا نسلم
او نقول يعني لا يكون موردا للصفات اذا كانت الصفات وجودية او اذا لم يكن الاول مسلم والثاني ممنوع
ولكن لم قلتم ان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان وظاهر ان الامر ليس كذلك اما الوحدة فلانها لو كانت وجودية
يلزم ان يكون واحدة فيلزم ان يكون لها وحدة اخرى فانه بها فيلزم التسلسل وهو محال واما الكثرة فلانها لو كانت
صفة وجودية فاما ان يكون قائما بالذات الواحدة من الذوات الكثيرة او بكل تلك الذوات او يقوم بعضها بالبعض
والبعض الاخر بالبعض الاخر والاول محال والالزم كون الواحد كثيرا والثاني محال لامتناع قيام العرض الواحد
بالمحال الكثيرة والثالث محال اما اولا فلانه انقسام الواحد واما ثانيا فلانه حينئذ يكون تلك الكثرة لما كثرة
لغيرها والكلام فيه كالكلام الاول فيفضي الى التسلسل وهو محال فصح ما ادعيناه والجواب ـــــ عن الاول ان
السواد لما كان ثابتا في الخارج لا بد وان يكون موصوفا اما بالتعدد او بالكثرة فان كان الاول فهو الكثرة وان كان
الثاني فهو الواحد اذ لا نعني بالواحد الا الثابت والاعيان التي لا يكون موصوفا بالكثرة اما قوله في
الوجه الثاني ما المانع من ان يكون الوحدة من لوازم السواد المعدوم قلنا هذا السؤال لا يوجه لانا
نقول الوحدة اما ان يكون من لوازم السواد او لا يكون من لوازمه والتقريب ما ذكرناه الى اخره واعلم ان حاصل
هذا السؤال جواز ان الوحدة من لوازم السواد المعدوم فلم قلتم انه يمكن رفعها حال العدم وهذا السؤال فيه
ضعف فلنا ان نقول قوله لم لا يكون المعدوم موردا للصفات اذا كانت الوحدة والكثرة من الصفات الثبوتية
ام اذا لم يكن قلنا اذا كانت والامر كذلك لان الوحدة لو كانت امرا عدميا لكانت عبارة عن عدم اي شيء الكثرة
لا بد وان يكون عبارة عن عدم الكثرة والكثرة اما وجودية او عدمية فان كانت وجودية والكثرة منقومة بالوحدات
يلزم ان يكون الوحدات ايضا وجودية والا لزم ان يتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كانت الكثرة عدمية و
الوحدة رافعة لها يكون الوحدة امرا وجوديا ضرورة ان رافع العدم ثبوت واذا كانت الوحدات وجودية يلزم ان
يكون الكثرة وجودية لان الكثرة عبارة عن اجتماع الوحدات وانها لو كانت الكثرة عدمية وهي متقومة بالوحدات

التي هي امور وجودية يلزم تقوم العدم المحض والنفي الصرف بالوجود وهو محال بالضرورة الوجه الاخر لو كان
المعدوم شيئا لزم احد الامرين وهو اما القول بقدم العالم او كون الشي المعلوم بالضرورة معلوما بالنظر والاستدلال
والتالي باطل فالمقدم مثله وذلك لان الثبوت في الاعيان اما ان يكون هو الوجود او لا يكون والمعدومات الممكنة ثابتة في الازل الى
الابد لزم القول بقدم العالم وهو احد الامرين وان لم يكن لزم ان يكون المعلوم بالضرورة معلوما بالنظر وذلك انا
اذا شاهدنا جوهرا او عرضا علمنا بالضرورة وجوده والمعلوم لنا بالضرورة هو حصوله وثبوته في الاعيان
فاما الصفة التي نسميها بالوجود فتصورها مكتسب والعلم باتصاف الذوات بها انما يكتسب فلو كان الاشيا
الموجودة عبارة عن اتصافها بتلك الصفة لكان العلم بكونها موجودة موقوفا على اكتساب تصور الوجود بذلك المعنى
واكتساب التصديق بكون الذوات موصوفة بذلك المعنى فيكون العلم بوجود الاشيا المشاهدة نظريا فصح ما ادعينا
الوجه الاخر لو كان الجوهر ثابتا في العدم لا يخلو اما ان كان متحيزا او لا يكون والاول باطل لانه لو كان متحيزا
لكان حجما مختصا بالجهة فيلزم منه كون المعدوم مختصا بالحجم والجهة وذلك محال بالضرورة ولانه يلزم منه
كون الشكل في وجود الاجسام دون الجهات والامكنة والثاني محال لانه لو كان ثابتا في العدم ولم يكن متحيزا
لكان جاز الجوهر من حيث هو هو لا اختصاص لها بالجهة والحجمية امر زائد [illegible] الاختصاص بالجهة وحصول ما يكون
مختصا بالجهة ما لا يكون مختصا بها محال ولو جاز ذلك لجاز ان يكون العالم حالا في ذات الله تعالى وهو محال واعلم
ان هذا لا يستقيم على مذهب الفلاسفة فان عندهم الصورة الجسمية حالة في المادة والمادة من حيث هي ليست
متحيزة ولا مختصة بالجهة واذا كان كذلك لا يمكن دعوى الضرورة في امتناع هذا القسم بل لا بد في ابطاله من دليل
وجه اخر ان نقول اذا خلق الله تعالى جوهرا وخلق فيه سوادا فانه وعند الخصوم ذلك السواد
ثابت في الازل فاذا خلقه صار صفة واذا ابطله صار [illegible] فاما ان يبقى ذلك السواد على حقيقته لعدمهما اصلا
وحينئذ يكون بعض المعدومات الممكنة [illegible] وعدما [illegible] وحيز [illegible] فيلزم اجتماع الضدين
فيكون الجسم اذا صح [illegible] اسود وابيض معا وهو محال بالضرورة او ينتقل السواد عن ذلك المحل وذلك محال
لان الانتقال من خواص الاجسام [illegible] للاعراض [illegible] حقيقتها وايضا لو جاز القول به يلزم ابطال القول
بحدوث الاجسام وهو باطل وجه اخر نقول كل واحد نعلم [illegible] ان الاشيا [illegible]
فالعدم لا يخلو اما ان كان اعم منه او اخص منه او مساويا له فان كان الاول لا يكون نفيا محضا والاخص
العموم بين العام والخاص واذا كان العدم امرا ثبوتيا وهو معقول على النفي العقلي قياس من الشكل الاول على
كون النفي ثبوتا هكذا النفي كل نفي عدم وكل عدم ثبوت ينتج فكل نفي ثبوت فيكون احد النقيضين هو نفس
النقيض الاخر وهو محال وان كان اخص منه العقد قياس هكذا كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت

ينتج فكل معدوم ليس بثابت فعلم ان لا يكون الثابت ثابتا وهو محال فصح ما ادعينا وان المعدوم لو كان
ثابتا لزم احد الامرين وهو اما كون المنفي ثابتا او كون الثابت منفيا وكل واحد منهما [illegible] فبطل القول بكون المعدوم
شيئا فهذه هي الوجوه التي يمكن الاستدلال بها على بطلان القول بكون المعدوم شيئا والاصحاب [illegible] وقد طولوا فيه والمعتمد
منه ما ذكرته [illegible] احتجوا الوجه الاول ان المعدوم متميز [illegible] لما زعم الامام
الاستاذ رحمه الله عليه [illegible] الحجج على ابطال قول المعتزلة [illegible] الخصوم الشبهة الاولى
من الشكل الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت بيان الصغرى [illegible] قولنا المعدوم متميز من وجهين
الاول ان المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ينتج ان المعدوم متميز اما بيان ان المعدوم معلوم فاعلم اولا ان
الناس اختلفوا في ان المعدوم هل هو معلوم فالمنقول عن ابي اسحاق انه غير معلوم البتة والمشهور من مذهب الحكما
ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه وانما يتعلق العلم بالعدم المضاف الى الموجودات والمشهور من مذهب
عامة الاصحاب ان المعدوم معلوم ومتميز وهو مذهب كافة المعتزلة ثم اختلف الناس ايضا في ان المعدوم
هل فيه تميز وتعدد ام لا فقال قوم به وقوم انكروه واحتج من قال ان المعدوم غير معلوم بوجهين الاول
قالوا كل ما كان معلوما فلا بد وان يتميز عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فهو موجود وينعكس انعكاس النقيض الى
ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما الثاني ان المشهور هو ان العدم لا نعت له ولا ثبوت ولا اشارة والعقل
لا يمكنه ان يشير الى ما لا نعت له ولا خبر له اصلا الثالث وهو ان العدم اما ان يكون له نعت في نفسه
او لا يكون فان كان الثاني لا يكون معلوما لان العلم به جزوي وان كان الاول امكن سلبه لان كل متعين يعرض فانه
يمكن سلبه ولو كان السلب نفسه متعينا لكان سلب ذلك المتعين [illegible] فيكون السلب [illegible] الا للسلب ومنا
[illegible] فيكون الشي نقيضا لنفسه واحتج من قال المعدوم معلوم ان عدم العلة والشرط يوجب عدم
المعلول والمشروط ولا ينعكس [illegible] الا بوجه ذلك وكذلك عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر
فيه [illegible] والعلم [illegible] معنى عن الوجود ولولاه لما صح ان يقال الشي اما موجود واما معدوم وكل
ذلك يوجب التعدد والامتياز في العدم قالت الحكما المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا
فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى [illegible] لا يحل [illegible] موجود مثل ان يقال الشريك لله تعالى
[illegible] نسبته الى [illegible] نسبة السواد الى الساعر [illegible] المضاف [illegible] والا استحال ان
يعرف عدم ضد الله تعالى [illegible] السواد الى الساعر وان كان مركبا مثل العلم باجتماع اجتماع
السواد والساعر والعلم [illegible] بالوجود [illegible] مثلا ان يعقل السواد والساعر والاجتماع
[illegible] ان الاجتماع الذي هو امر وجودي [illegible] والسواد والساعر فالحاصل ان عدم البسايط

انا نعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم التركيب انا نعرف حقيقة بسائطها ولما فرغوا عن هذا التقرير قالوا
هذا هو الجمع بين الاشكالين اعني كيفية الجمع بين قول من زعم ان العدم غير معلوم وبين قول من قال العدم معلوم
اذا عرفت هذا فلنعد الى الموضع الذي فارقناه فنقول اما بيان ان المعدوم معلوم فمقصود الاولى ان طلوع
الشمس غدا معلوم الان وهو معدوم لا يقال ـــ لا نعلم ان طلوع الشمس غدا معلوم الان وهذا لانه من المحتمل
ان يكون اخرج الوساوس العالم في هذا اليوم واذا كان هذا الاحتمال متحققا لا يكون العلم بطلوع الشمس غدا حاصلا الان
موجودا الان الاحتمال مع العلم بانتفائه وهذا الالزام على المعتزلة لانهم يعترفون بقيام القيامة وانقراض العالم
بناء على قيام الساعة وايضا فالمعلوم لنا الان لو فرضناه الوهم فيكون الفعل فنقول ذلك الشي المفروض المحقق
في الاذهان معدوم الان في الخارج فعلى هذا لا يكون المعلوم من طلوع الشمس غدا معلوما مما هو موجود الان جوابنا
عن الاول قوله الوائج وان اعترفنا بالقيامة لكن ثبت لنا بالاخبار المتواترة ان القيامة لها شرائط متقدمة عليها
متعلقة وكل تلك الشروط او بعضها لم تتحقق الى الان بطلوع الشمس غدا بناء على اخبار الصادق
المصدوق عليه السلام اكثر ما انا الجواب ـــ عن الثاني اي نعلم الان ان الطلوع متعين فيه اعلم الان انه
معلوم ومقارنه اسم الطلوع والقائل الاول يقول المعلوم لي الطلوع الخارجي المعين وانه لا تحقق له في الاعيان
الان وكان ذلك امر وجودي لا عدمي محض والعيان تحقق عنها الفصول اللاتي ان الحركة التي يمكن تركها
كالحركة يمنة ويسرة والحركة التي لا يمكن تركها مثل الطيران الى السماء كل واحد منهما معلوم مع انها معدومة فان
صح قولنا ان المعدوم معلوم لا يقال ـــ لم قلتم ان لنا حركة يمكن ان نفعلها واخرى لا يمكن تركها بل كل
حركة وكل موجود لا يمكن تركها لان الكل واقع بفعل الله تعالى وبمشيئته فلا فرق عندي بين الحركة يمنة ويسرة
الحركة ويسرة وبين الحركة الى السماء وايضا العلوم عندنا امر تقديري وفرض ذهني هو معنى المعقولات او الخيال
واذا العلم يتعلق بالامر الوجودي لا بالامر العدمي فيسقط قولكم لانا نجيب ـــ عن الاول فنقول ونحن وان
اختلفنا في ان العبد هل يقدر على الايجاد او لا يقدر عليه ولكن اتفقنا في ان بعض الافعال يتعلق به قدرتنا
وبعضها لا يتعلق به قدرتنا وهذا القدر يكفينا لنا الفرض عليه وعن الثاني قد بينا في الجواب عن الاول
الفصل الثالث ـــ انا نجزم انسانا نريد ان يحدث لنا انواع الاموال والاولاد وانواع الخيرات في
السعادات وان لا يحدث لنا انواع الامراض والآفات مع ان كل واحد من هذين القسمين معدوم واذا ثبت
هذا فنقول اما بيان ان المعلوم متميز فلانا نعلم بالضرورة الفرق بين الحركة التي نقدر عليها والتي لا نقدر عليها
والفرق بين طلوع الشمس من مغربها وبين طلوع الشمس من مشرقها وهذا امر لا يشك فيه عاقل ولو نازع فيه
منازع وكابر فنقول ـــ الدليل عليه انا نحكم على احد الحكمين بانها توجد غدا وعلى الاخر انها لا توجد

59

غدا فلو لا اشتبهتا والا لما صح الحكم على احدهما بانها توجد غدا وعلى الاخرى بانها لا توجد غدا لما قررناه غير
مرة لان التصديق مسبوق بالتصور والحكم بانها لا تجتمعان يستدعي تميز تلك عن هذه بالنسبة الى عقولنا والا
لا يمكن الحكم عليهما بانهما لا يجتمعان فصح قولنا المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ينتج ان المعدوم متميز قالت الحكماء
هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج الا انها موجودة في الذهن فلهذا صح وقوع الامتياز فيها ثم علمنا انه ليس
كذلك اجابت ـــ المتكلمون عنه فقالوا الحكماء اما ان تقولوا هذه المعلومات موجودة في الذهن او تقولوا العلم
بها موجود في الذهن والاول باطل لانا نعلم الشمس والقمر وبحرا من زيبق وجبلا من ياقوت فلو كانت هذه المعلومات
موجودة في الذهن لزم من تصور هذه الامور وجودها في الذهن وهو معلوم الفساد بالضرورة واما ان كان الثاني
فهو مسلم ولكن بحثنا ما وقع في العلم بالمعلومات بل في المعلومات نفسها فالعلم يتعلق بها مع انها ليست لها
قالت ـــ الحكماء انكار القسم الاول مكابرة ودعوى الضرورة في بطلانه غير مسلم لانه محل اختلاف العقلاء فلو جاز
في هذا الباب يلزم وقوع النزاع في الضروريات وذلك غير سائغ لانه لو جاز النزاع فيها لا يمكن اثباتها بانفسها
ولا بالنظر لان مرجع العلوم الضرورية فيلزم الدور والتسلسل ثم اذا تصورنا بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت فلو لم
تكن هذه الماهيات في الاذهان وقد قررنا ان كل متميز ثابت وان يكون ثابتا فيلزم كون الماهيات ثابتة في الخارج
مع انها معدومة وهذا معلوم الفساد بالضرورة فوقع التعارض بين ما ذكرتم وبين ما ذكرنا فسقط قياسها
اي قياسكم على الحركة يمنة ويسرة الى اخر القسم ـــ فقد ادعى الامام رحمة الله عليه في اول الدليل ان المعدوم
متميز وقال بيانه من ثلاثة اوجه ولما فرغ عن الوجه الاول لبيان ان المعدوم متميز شرع يتكلم في الوجه الثاني من
الوجوه الدالة على ان المعدوم متميز وتقرير هذا الوجه ان نقول اعلم بالضرورة اي قادر على الحركة يمنة ويسرة ولا اقدر
على خلق السماء والارض وهذا الامتياز حاصل قبل وجود الحركة يمنة ويسرة وقبل خلق السماء لانه لولا الامتياز
الحاصل لم يتميز عن خلق السماء والارض ولما صح الحكم على احدهما بانها مقدور وعلى الاخر بانها غير مقدور فاذن
هذه الامور متميزة قبل دخولها في الوجود فان المعدوم متميز فقد يقال ـــ لا يقال ـــ ... ان القدرة
على الحركة يمنة ويسرة لا يستقيم على مذهب اهل السنة لان الانسان عندهم لا يقدر على الفعل الملابس له اعني ان
كان متحركا يمنة فلا قدرة له الا على تلك الحركة اعني الحركة يمنة فلا قدرة له عليها وان كان ملابسا للحركة يسرة
فلا قدرة له على الحركة يمنة وان لم يكن ملابسا لواحد منهما فلا يمكن قادرا عليهما البتة ولئن سلمنا ولكن هذه
الاشياء موجودة في الذهن فلهذا امتاز بعضها عن بعض اما النفي المحض والعدم الصرف فلا يميزه البتة اجابوا
عن الاول بانا نعلم ان الله تعالى يخلق لنا قدرة على الحركة يمنة ويسرة ولا يخلق لنا قدرة متعلقة بخلق الاجسام
وهذا القدر كاف في الدليل اما ان القدرة على الشيء قدرة على ضده او مثله وهل تتقدم القدرة على المقدور

الثاني ...

فيما ذكر الكلام في الحوادث بانه تعالى وانما السؤال فقد مر الجواب عنه بشيء والبيان الواحد اعاد مريدا ليبين ما الى
لكن التفسير هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون المعدوم شيئا والغرض ان يقول الى ان ذات
يكون الاموال وحدات وسعادات والكل انواع الامراض والاوقات مع ان الحركات والاموال والسعادات
وانواع الامراض والاوقات بعد معدومة ولولا امتياز المراد عن المكروه والا لاستحال تميز الحكم على احدها بكونه
مكروها وعلى الاخر بكونه محبوبا لانه لولا امتيازها لكان احدها اعني الاخر وحينئذ يمتنع الحكم على احدها بكونه مطلوبا
وعلى الاخر بكونه مكروها عنده قال المسألة الحكماء هذا التمييز راجع بالنسبة الى العلم او بالنسبة الى المعلوم
والاول مسلم والثاني ممنوع وكيف يمكن ان يقال المعدوم متميز بنفسه عن غيره من المعدومات مع انه نفي محض وعدم
صرف والنفي المحض والعدم الصرف لا تعين له ولا تخصص قالوا التميز راجع بالنسبة الى العلم والمعلوم
بنسبة اما الى العلم فلا نسلم اما الى المعلوم فلان العلم بامر تابع لذلك المعلوم لامر وكونه متعلق العلم لا يكون ذلك علما
بل جهلا فهو محال بشيء واما ان كل متميز ثابت فلان الا اعني بالثابت الا كون هذه الماهيات في انفسها
متحققة متعينة الى اخر التفسير لمولانا الامام الاستاذ رحمة الله عليه عن تقرير المعتزلة الصوفي اسهل منه
الى تقرير المعتزلة الذي هو منقول لما كان متميز ثابت والغرض ان يقول نحن لا نعني بالثابت الا ان هذه الماهيات
في انفسها متحققة متعينة واذا ثبت مراده من الثابت فنقول الدليل على ان كل متميز ثابت هو ان
من المعلوم بالضرورة ان امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهية وتلك الاخرى
ولما قررنا ان التميز حاصل بين الماهيات لزم قطعا تحقق الماهيات لا يقال ... لا نزاع في التحقق
عبارة عن كون هذه الماهيات في انفسها متحققة ولكن تحقق الشيء في نفسه اما ان يكون في الاعتبار الذهني
والفرض الوهمي والتقرير الخيالي والوجود والاعتبارات وبان يكون في الخارج فان ادعيتم ان هذه الماهيات
متحققة في انفسها بالنسبة الى الامر الخارجي فهذا ممنوع وظاهر انه ليس كذلك والا لزم ان يكون حركة ...
وليس والى المشاكل واحد منها ثابتة في الامر الخارجي وهو محال بالضرورة لا يسمى ان الوجود ان اثنان من احد
الواحد متسلسلا الى الاعداد المعروضة عليه والى الاعداد المعروضة لنسبة والى الاعداد الاخرى من التسلسل الى
السماوات ادعيتم انها متحققة بالنسبة الى الاذهان والاوهام فهذا مسلم ولكنه لا يدل على مراتبكم والله
حرر المسألة ما فيه مباحث هذا الكلام فليعلم الناظر فيه ... الثاني ان المعدوم لو لم يكن متميزا عن المتميز الى اخره
التفسير هذا هو الوجه الثاني من بيان ان المعدوم شيء والغرض ان يقول ان المعدوم الممكن متميز عن
الممتنع لانه لولا امتياز احدهما عن الاخر والا لكان احدهما اعني الاخر فيكون الممتنع ممكنا والممكن ممتنعا وهو محال
بالضرورة واذا ثبت هذا فنقول ان الامتياز نقيض الامكان ولا بد ان يكون احد النقيضين ثبوتيا فعدم ...

من ثبوت النسبة للخصوم شيء ومن بيان بطلانها والغرض ان يقول انا نتصور شريك الله ونعلم بانه ذي غير
من المحالات فلو كان المعدوم متميزا او متصورا لاقتضى ثبوته فيلزم ان يكون شريك الله ثابتا في العدم وانما قلنا
انا نتصور شريك الله وذلك لانا نحكم عليه بالامتناع والحكم على امر يستدعي تصور المحكوم عليه وانه لان ما لا
يتصور ... لا يحكم عليه والحكم على امر بامر مع الذهول والغفلة عنه محال بالضرورة لا يقال شريك الله
انما نعقل لانه ... بامر موجود مثل ان يقال ليس لله تعالى شريك ... كنسبة السواد الى الساحر او لنسبة
شريك الموجود الى شريكه الموجود فلو لا ثبوته وجوده والا لاستحال ان ... الله تعالى وشريكه
لانا نقول اذا تصورنا هذا العدد يلزم الا يحصل في المعدومات الممكنة وحينئذ لا يدل تصورنا هذا المعنى
على كونها امرا ثابتا في العدم فسقط ما قالوا ... الثاني انا نحكم على ... الى اخر التفسير
انا نتصور على ... بامور ... انا نحكم بامتياز ... عن ... من الياقوت ولولا انا نتصورها
والا لامتنع منا الحكم عليها بالاحكام المخالفة بانه ... من ان المتصور سابق على التصديق واذا ثبت انا نتصورها
فنقول لو كان المتصور احد المتصورين الاخر ... لوجب امرا ثبوتيا لزم ان يكون البحر والجبل ثابتين
حال العدم وهو باطل بالاجماع اما عندنا فظاهر واما عند الخصوم فلان البحر والجبل عبارة عن اجسام قامت
بها اعراض من التأليف والشكل واللون والمقدار وغير ذلك واذا ثبت هذا فنقول ... وان ... في
العدم ماهيات الجواهر والاعراض الا انكم لا تقولون يكون الجوهر موصوفا بالاعراض حال العدم فلا يمكن
القول بثبوت ماهية الجبل من حيث هو جبل حال العدم لان كونه جبلا لا بد فيه من اتصاف الجوهر بالاعراض
ما دام العقد الاجماع على ان الجبل من حيث هو جبل لا ثبوت له حال العدم مع انا نتصوره ونميزه عن غيره فبطل قولكم
... انا لا نقول ان الجبل من حيث هو جبل ثابت في العدم اعني الجواهر والاعراض الا ان التركيب والتأليف
غير ثابت حال العدم ولكن كل واحد منهما له ثبوت في الخارج فاما اذا تصورناه ونميزه عن غيره فله ثبوت في الخارج
والمدعى ليس الا هذا القدر او نقول ... الاخرا انه حال العدم والتركيب حاصل في الاجزاء لانا نقول
... يلزمكم على هذه المخصوصة اعني الجبل والبحر من حيث هو جبل وبحر ولا شك انها لا ثبوت لها حال العدم
مع انا نتصورها فبطل قولكم انما قولكم ان الجبل ثابت في العدم والتركيب والتأليف ... الجواهر والحال ... ما
اذا جاز ذلك فيها فليجز مثله في اصل تصور الاشياء وتمييز بعضها عن بعض حتى يكون المرجع بها باسرها الى ثبوتها
في الخيال والاذهان والاوهام او ثابتة منسية فبطل ما قالوا لا يقال ... التفسير ان ابا الحسن الخياط ذهب
الى ان الجواهر حال العدم توصف بكونه حيا ... وذهب ... الى ان الجواهر متحيزة حالتي الوجود والعدم
فكيف يسوغ دعوى الاجماع والحال على ان الاجسام لا ثبوت لها في العدم لانا نقول ... يلزم المشايخ اعني

اما هي شيء واحد ولا تعدد لها وهذا كما يقال ان اختلاف الاجسام بالتالف والتركيب والالوان والمقادير حال
العدم وحينئذ يلزم الخصوم تعين هذه الماهية الى اصل من هذا المجموع فان السؤال — شبهة الثالث انا نتصور وجود ذات
هذه الماهيات فلا تدخل في الوجود ويحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض فان كان الامتياز ما هو لاجل تعين
ماهية اخرى فيلزم دخولها في الوجود كذلك بل لاجل امتياز احدى الحركتين عن الاخرى فيلزم دخولها في الوجود حال العدم
الجواب — عن هذا هو النوع الثالث من النقوض الواردة على المعتزلة حيث قالوا المعدوم شيء وكل شيء ثابت
وتقريره هو انا نتصور وجود الحركة يمنة ووجود الحركة يسرة ونميز بين هذين الموجودين كالتمييز بين الحركتين فلو كان العلم
بامتياز بعض الماهيات عن البعض يقتضي ثبوت تلك الماهيات في حال العدم لوجب في هذه الوجودات المتمايزة بعضها عن
البعض ثابتة حال العدم وذلك محال لوجهين الاول — انعقاد الاجماع على امتناع ثبوت الوجود حال العدم الثاني
فلان الوجود مناقض للعدم فلو كان الوجود ثابتا في العدم يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال لا يقال — الوجود ماهية
غير متصورة الى هذا ذهب بعض العقلاء واذا كان كذلك فكيف يعقل تصور وجود احدى الحركتين وتميزه عن وجود
الحركة الاخرى فيلزم دخولها في الوجود وانما الوجود عندنا حال والاحوال عندنا غير متصورة بالضرورة والاحوال عندنا
غير معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا محدثة وانما الوجود انا نتصور المعاينة الى وجود الاشياء على ما قرره
المعترض من قبل الآلة لانا نقول — انا نتصور وجود احدى الحركتين عن وجود الاخرى فيلزم دخولها في الوجود او معلوم
بالضرورة ولو جاز انكار ذلك جاز انكار تصورنا هذه الحركة يمنة ويسرة فيلزم دخولهما في الوجود ولما كان ذلك باطلا
فكذا ما قالوه واما تصور الوجود على وجه المعاينة والمشاهدة للاشياء الموجودة فغير لازم الكلام عليه ولا بعده
شبهة الرابع انا نعقل ماهية المركب الخارجي الجواب — عن هذا هو النقض الرابع من النقوض المذكورة عليهم
وتقريره ان نقول انا نتصور ماهية مركبة من الاجزاء بعضها ونتصور تاليف الاجسام بعضها مع البعض كما نتصور
تاليف الاجرام الذهب والياقوت والفضة بحيث يحصل منها قصور مشيدة وبلاد وبساتين فيلزم دخولها
في الوجود فلو كان العلم بتميز الماهيات فيلزم دخولها في الوجود يقتضي كونها ثابتة في حال العدم لزم تحقق التاليف
والتركيب فيما ذكرناه في حال العدم وهو باطل بالاتفاق لانا وان اختلفنا في ان الاجزاء والاعراض هل انها
ثبوت في العدم ام لا فقد ساعدنا على ان الاجتماع والاجزاء ومماستها ومباينتها على وجه مخصوص لا ثبوت له في العدم
بالاتفاق — الخامس هذه المسالة على راي الخصم الجاحظ من المعتزلة فانه ذهب الى ثبوت الاجسام حال العدم
وذلك يقتضي ثبوت التاليف والمماسة بين الاجزاء لا يتوقع دعوى الاتفاق فيه لانا نقول — يمكن المناقشة على
ما قررناه من قبل — وكذلك العقل المتحركة الى آخر ما قيل الجواب — عن هذا هو النقض الخامس من
النقوض المذكورة عليهم وتقريره ان نقول انا نتصور جسما قبل وجوده ونتصوره متحركا وساكنا فيلزم جمعهما

ونتصورها ولا يمكن ان يقول فيلزم دخولها في الوجود لانها حال والحال لا توجد البتة فلا جرم نقول نتصور امثال هذه فلو كان
العلم بتميز الماهيات بعضها عن بعض يقتضي ثبوتها فلتكن هذه الاحوال ثابتة حال العدم وهو باطل لان الاحوال لا ثبوت لها حال العدم
بالاتفاق فما يقتضي ما ذكروه من الدليل بهذا الوجه انما لا يقال ما ذكرتم من الاحوال والاحوال عند المعتزلة غير
معلومة ولا مجهولة ولا يمتنع لانا نقول — العلم الضروري حاصل بتصور هذه الامور ولهذا الحكم عليها بانها
لا ثبوت لها حال العدم ولولا انا نتصورها وميزنا بعضها عن البعض والا لا يمتنع ان نحكم عليها بالاحكام
ثم نقول — ما يعني بقولك المعدوم معلوم ان عنيت به ذلك العلم بالاشياء الذي يحكى تصور الممتنعات
والمركبات والاضافات فذلك مسلم ولكن لا يقتضي ثبوت الماهيات في العدم بدليل تخلف هذا الحكم عنه في الجملة
التي احصيناها في الصور وان عنيت به ثبوت المعلوم فهو نفس المسالة ثم اقامة الدليل على انه يقتضي ثبوت الماهيات
المتصورة حال العدم ما يامر ورأى المنع في المقامين فهذا جملة ما اشار اليه من النقوض شبهة اخرى ان المعدوم
مقدور والمقدور شيء فهو ضعيف لان المعدوم اما ان يكون ثابتا في العدم او لا يكون الى آخر التقسيم
هذا هو الجواب عن الوجه الثاني من الوجه التي ذكرناها في البيان ان المعدوم شيء والنقوض التي ذكرها الامام
الاستاذ رحمة الله عليه على جملة الدليل الذي ذكروه وانما هذا اشارة الى تخصيص الكلام بالوجه الآخر من
الوجوه الثلاثة المذكورة وذلك الدليل لبيان ان المعدوم شيء اذا تبين هذا نقول — المقدور لا يخلو اما
ان يكون ثابتا او لم يكن والاول محال لانه اذا كان ثابتا لا يكون للقدرة فيه اثر البتة لان اثبات الثابت محال فان
ما هو مقدور لا ثبوت له البتة حال العدم فلا يمكن الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا فهذا هو الجواب
عن الوجه الثالث ولقريب ان نقول المراد لا يخلو اما ان كان ثابتا او لم يكن والاول محال لانه لو كان ثابتا لا يكون
مرادا لان تحصيل الحاصل محال عقلا فاذن ما هو مراد الثبوت لا يحقق له حال العدم فلا يمكن الاستدلال
بكونه مرادا على كونه ثابتا واعلم ان هذا الكلام قد حط على ما قرر في الكتاب وذلك انه ذكر هذين الوجهين
لبيان ان المعدوم شيء لا لبيان ان المعدوم مراد ومقدور وكل مراد ومقدور لا بد ان يكون ثابتا واذا كان
كذلك لا بد مما ذكره الامام الاستاذ رحمة الله عليه على ما قاله لان الغرض منه بيان كون المعدوم شيئا وهذا
المعنى حاصل بما ذكره قطعا ثم قالوا الماهيات الثابتة مقدورة على معنى انها مقدورة في جعلها موجودة
وهو بعينه معنى الارادة اعني جعلها موجودة الا انا نقول — جعل الماهيات موجودة عبارة عن اتصاف الماهية
بالوجود واتصاف الماهية بالوجود والعدم اما ان لها من الماهية فعلى ان يكون انما هما امر في الوجود او جعل
الماهية موصوفة بالوجود وكل ذلك غير ثابت في العدم فلا يمكن الاستدلال لا يكون الشيء ثابتا والعدم شيء
والجواب عن الحجة الثالثة ان المحكوم عليه يكون على ما الاخرى في الامام المتقدم هذا هو الجواب

عن الوجه الثاني من الوجوه التي يتمسك بها المعتزلة في بيان أن المعدوم الممكن شيء وللقائل أن يقول بعد تسليم أن الإمكان
وصف ثبوتي وإن كان القول بالاطلاع على ما شاء بأنه ليس الله تعالى المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون هو
الذوات الثابتة في العدم أو الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود والأول محال لأن المعنى على تلك الذوات الثابتة
في العدم والخروج عن الثبات محال على رأي الخصوم ولا يمكنهم حمل الإمكان أيضا على معنى أن تلك الذوات
يمكن أن لا تكون ذوات بعض جواز ما بها وزوال الثبات عن الموصوف بالإمكان أما الوجود أو الماهية أو اتصاف الماهية
بالوجود والمجموع وكل واحد من هذه الأمور ليس حال العدم ولا يمكن الاستدلال بالإمكان على كون الحكم ثابتا في العدم
لا يقال الماهيات يمكن أن تكون موجودة بالإمكان في وجودها صفة لتلك الماهيات وهذا كما يقول العقلاء
إمكان الاتصال قائم بالهيولى وكذلك إمكان الانفصال وقبول الصور لكن ذلك عائد إلى القبول وإن كان القبول
في نفسها لا يمكن الاتصال والانفصال من حيث هو هو وكذلك يقول يمكن لهذا الجسم أن يسود فيكون إمكان
السواد قائما بالجسم وإن كان يمتنع على الجسم من حيث هو جسم كونه أسود فكذلك ههنا الماهيات لكن تمتنع لا لو لهذا
ودليل لأنا نقول عن يورد عليهم نفس الوجود فإنه ممكن ولا يلزم من كونه ممكنا أن يكون ثابتا لا تعالى الوجود
وإن كان ممكنا إلا أن إمكانه صفة فإنه موصوف في الماهيات ولا يمكن [illegible] من الماهيات أو لغيرها
لأنا نقول لا يشك أن بعض الأشياء الثابتة في العدم عندكم لها موصوفات في الأعراض فهلا علم
إمكانها قائما بموصوفها وحينئذ لا يكون شيء ثابتة حال العدم من هذا الدليل واتصاف الإمكان صفة للوجود الطارئ
على الماهيات فلو قام إمكانها بالماهية يلزم قيام الصفة بصفة وهو محال أو لو جاز ذلك لجاز قيام الحركة
بمحل ويكون محل آخر موصوفا بها وكذلك القول في العلم والقدرة وسائر المعاني وذلك سفسطة لا يقال ما
يعني يكون الوجود ممكنا إن عنيتم أنه يمكن عروضه للماهيات الثابتة في العدم فهذا مسلم وإن عنيتم أنه يمكن ثبوته فهو
محال وإلا لزم أن يكون للوجود وجود آخر فيلزم التسلسل وهو محال لأنا نقول ثبوت الشيء للشيء فرع
لثبوته في نفسه فلا بد وأن يكون الوجود حاله [illegible] ثبوته أو لا حين [illegible] ثبوته لغيره والعلم به ضروري فلو كان الوجود
ممكنا في نفسه مع أنه غير ثابت حال العدم فلا يمكن الاستدلال بكون الشيء ممكنا على كونه ثابتا في العدم وأما قولهم
في الوجه الثالث الذوات من حيث هي ذوات لا تعقل فلنا لا نسلم أما قوله لو كانت الذوات مجعولة من حيث
هي ذوات لكانت ذات الله مجعولة قلنا لا نسلم وإنما يكون كذلك أن لو كانت ذات الله تعالى مساوية لغيرها من
الذوات في كونها ذاتا وما المانع من أن يكون الاشتراك فيها ليس إلا في اللفظ فلهذا صح التقسيم لأن مورد التقسيم
كما يكون مشتركا بحسب المعنى يجوز أن يكون مشتركا من حيث اللفظ دون المعنى وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحمل
الذوات موردا للتقسيم على كون الذوات مشتركة في المعنى الزائد ولئن سلمنا أن إطلاق اسم الذوات على

الذوات بحسب مفهوم واحد ولكن ما المانع من أن يكون المرجح ذاتي كونها غنية عن المحل وذلك إما وصف سلبي
أو إضافي أو اعتباري ولا يمتنع اشتراك المختلفات في الأوصاف السلبية والاعتبارية وسمي ليس الله تعالى
إنه تعالى مغاير ومخالف لغيره من الذوات في حقيقته المخصوصة أما قوله لو جاز أن يكون مالنا شيء معلوما جاز أن
يكون معدوما قلنا هذا وارد في العشرة المعقولات ولا يعقل الشيء إذ يحتمل أن يكون الإدراك خصوصيته لا حالها
لا يتعلق إلا بموجود ثم إنا نطالبهم بالجامع بين العلم والإدراك فلا يجدون إليه سبيلا أما قوله الوجود زائد على
الماهيات فلزم منه أن تكون المعدومات الممكنة ثابتة قلنا أولا لا نسلم أن الوجود زائد على الماهيات وقد مر الكلام
عليه ولئن سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم يشكل بالألوان مع الجواهر والأجسام فإن ما ذكرتم من الملكة بنظم فيها بحجة على
ورود ما ذكرتم جواهر تعرى الجواهر عن الألوان فهو باطل بالاتفاق ثم نقول ما المانع من أن يكون الوجود والماهية
متلازمان ويوجدان معا من غير أن يكون لأحدهما التقدم على الآخر كالإضافات والأجسام مع الألوان أما قولهم
وجود الفعل متأخر عن القدرة إلى آخره قلنا لا نسلم أن القدرة لا تتعلق بالماهيات على ما ذكرتم وإنما تتعلق
القدرة إما بالوجود أو باتصاف الماهية بالوجود سلمنا على ورود ما ذكرتم أن يكون الوجود ثابتا في العدم وهو باطل
بالاتفاق وأما الوجه السابع وهو الاستدلال بالنصوص أما قوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه قلنا المراد منه
أنا إذا أردنا شيئا فلا بد أن يكون ويصح حمله عليه فإنه من المحال أنه لو كان ثابتا في العدم لما احتاج الشيء
شيئا لأن كونه وعدمه من الله سبحانه وتعالى لا بقول لما كونه كن فهم من الكلمة مجيء تمكين وجوده وأما قوله تعالى
ولا تقولن لشيء إلا أنه قلنا المراد منه لا تقولن لما تريد فعله أي فاعل ذلك ما لم يصرح بقول إنه يعمل له والمعدوم
لا يخاطب فلا يعال له وهذا كقوله ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة فسماه والمعدوم لقربها ولا يوصف
كونه فاحشة ولكن سماها فاحشة لكونها حاصلة وأما قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم قلنا
الآية دلت على أن الزلزلة شيء عظيم والزلزلة عبارة عن حركة الأجرام العظيمة وحركة الأجرام العظيمة غير
ثابتة حال العدم بالاتفاق وكذلك إضافة الله تعالى الزلزلة إلى الساعة والعدم لا اتصاف حال حملوا الآية
على المجاز قلنا يحمل الآية على كونها دالة على أن الزلزلة شيء على المجاز على معنى أنها إذا وجدت كانت شيئا
عظيما فهو كقوله تعالى والله على كل شيء قدير مقتضى الآية أن يكون قادرا على جملة الأشياء والماهيات أيضا
فيكون قادرا عليها بالحصول والإيجاد وهو يبطل قول الفلاسفة والمعتزلة من التعدد والإيجاد إلى آخرها
قال الإمام المصنف رحمه الله عليه ليس المعتزلة من يقال المعتزلة أنه والبصرية أما البغدادية فالمنقول عنهم
أنهم يسمون المعدوم الممكن شيئا ويقولون إنه ليس بثابت حال عدمه والله سبحانه وتعالى قادر على جعله ذاتا وجوهرا
أو عرضا والنزاع معهم لا يرجع إلى التسمية فإن زعموا أنه يسمى شيئا حقيقة فيحتاج إلى النقل عن أهل

اللغة ولا يجدون الصفة الله سبحانه فان زعموا انه سمى شيئا قلنا فيجب ان يسلم لهم ذلك وما يخالف فالنزاع معهم لفظي ولا يليق
بالكلام اما البصريون كابي هاشم واتباعه وابي علي الجبائي وابي يعقوب الشحام وابو القسم البلخي فانهم زعموا ان المعدوم
شيء وذات ونفس وجوهر وعرض وسواد وبياض والباري سبحانه تعالى لا يقدر على جعل الذوات ذواتا والجوهر
جوهرا والسواد سوادا والبياض الى غير ذلك من الماهيات الممكنة وانما يقدر على اخراج الذوات من العدم الى الوجود وذلك
بجعل صفة الوجود في تلك الماهيات والفرق هولا على ان الثابت في كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه
متن اما الفلاسفة فقد اتفقوا الى اخر التفسير لما فرغ الامام الاستاد رحمه الله عليه وتعالى عنه
المعتزلة اشتغل ان ينقل مذهب الفلاسفة اذا عرفت هذا فنقول اتفق الفلاسفة وقالوا ان المعدوم الممكن ليس
من المعتزلة على ان الممكنات ماهيتها ثابتة عند وجودها او مع كون الوجود مغايرا للماهية اتفق العقلاء باسرهم على
ان الوجود ليس جزءا من الماهيات الممكنة بل هو وصف خارج عن الماهيات واتفق الفلاسفة باسرهم على انه
يجوز ان تعرى تلك الماهيات عن الوجود الخارجي ونعني بالوجود الخارجي ما يصدق عليه انه موجود في الخارج الا
ذهنا ثم ان الامام الاستاد رحمه الله عليه اشار اشارة خفيفة الى الدليل الذي يتمسكون به في اثبات وجود
الذهني وتقريره ان يقول انا اذا تصورنا ماهية وان لم يكن لها وجود في الخارج كما اذا تصورنا المثلث مثلا
وان لم يكن لها في الخارج وجود البتة وحكمنا عليه بانه ممتاز عن غيره لا بد وان يكون له حظ من الثبوت وما ذاك
الا الثبوت في الذهن وهو المطلوب ثم اختلفوا اهل الحق في ثبوت تلك الماهيات بدون الوجود الذهني والخارجي
جميعا كما صار اليه المعتزلة فالمنقول عن الشيخ ابي الحسن ومتبعوه نفي كون المعدوم شيئا ومنهم من جوزه ووافقوا
المعتزلة في كون الماهيات ثابتة بدون الوجود الذهني والخارجي وقالوا المعدوم شيء متن واتفقوا على ان
تلك الماهيات التفسير اعلم ان الامام رحمه الله عليه اشار في هذا الكلام الى مباحث ثلاثة البحث الاول
الحكماء باسرهم على عرو الماهيات عن لواحقها لا ادري كما يحدث معانيه فالواحد الكل من جميعه من هو وتلك الكمية
معاني جميع صفاتها سواء كانت الصفات من اللوازم او من العوارض المفارقة فالسواد مثلا من حيث هو سواد
ليس شيئا سوى انه سواد لا عموم فيه ولا خصوص لا واحد ولا كثير ولا موجود ولا معدوم على ان يكون ذلك داخلا
في مفهوم السواد من حيث هو سواد ليس الا السواد والوحدة صفة مضمومة الى السواد فيكون السواد
معها واحدا وايضا السواد باعتبار انه مطابق لامور كثيرة يكون كليا او عاما اما السواد نفسه فليس الا
السواد والذي يدل على ما قلناه ان السواد من حيث هو سواد لو كان المفهوم منه هو الواحد امتنع ان يكون
الا واحدا ولا المفهوم والكثير والا لامتنع حمله على الواحد البحث الثاني لما علم ان السواد ليس
المفهوم منه هو مفهوم الوحدة والكثرة واعلم انه ليس شيئا منهما ولا [illegible] الا الاعتبار المذكور فاذا ثبت ان

خارجان عن ماهية السواد والمعروض مغاير للعارض فالسواد من حيث هو سواد يكون مغايرا لهما البحث الثالث
لما علمت ان الوحدة والكثرة من عوارض السواد فاعلم انا اذا اعتبرنا السواد من حيث هو هو لا يمكن ان يقول هو
واحد او كثير والا لزم اعتبار الوحدة والكثرة معه وذلك يكذب قولنا انا لم نعتبر الا السواد من حيث هو هو
البحث الرابع لا يقال اذا جعلت السواد من حيث هو سواد امرا مغايرا للوحدة والكثرة فقد جعلت تحقق
السواد في الذهن او الخارج بدون ان يكون متصفا بالوحدة او الكثرة وذلك محال عقلا لانها اما ان يطابق
لفرد فصاعدا او لا يطابق وذلك فان كان الاول كان كليا وان كان الثاني كان واحدا لانا نقول المدعى هو
ان السواد من حيث هو سواد ليس مفهومه مفهوم الوحدة على ان يكون الوحدة وكونه سوادا حقيقة واحدة
وكذلك لا يكون الوحدة والكثرة جزءا من مفهوم السواد واذا كان كذا فاما هذا القدر فمفهوم السواد اخر ايضا فاما
بالوحدة او بالكثرة ولا يخرج عن احدهما وهذا الاتصاف ممتنع ولكن الوحدة ليست حقيقة السواد من حيث
هو سواد ولا جزءا من اجزائه فزال السؤال متن واتفقوا على ان الماهيات غير مجعولة الى آخر التفسير
اعلم ان الامام الاستاد رحمه الله تعالى نقل اتفاق الفلاسفة على ان الماهيات غير مجعولة ونقل من قال عن ابن سينا
ان الماهية لا يجوز ان تعرى عن الوجودين جميعا وذلك يدل على انه لا يقول بكون المعدوم شيئا فهذا القول منصوص
عليه من جهة الشيخ ابي علي ابن سينا اذا كان الامر بهذه المثابة فلقائل ان يقول للامام كيف يصح قول الشيخ
الماهية غير مجعولة مع انه لا يثبت الماهيات من حال العدم وهل هذا الا تناقض محض ولا يليق بالعاقل ان
يناقض قوله وتقريره ان يقول اذا لم تكن ماهية الحركة المعينة مثلا ثابتة او السواد المعين اذا لم يكن ثابتا في
الخارج ثم صار ثابتا في الخارج مع الوجود فاما ان يفتقر الى المؤثر او لا يفتقر اليه والثاني باطل والا لزم ترجيح الممكن
من غير مرجح وذلك يناقض القول بافتقار الممكن الى المرجح وان افتقر الى مرجح فقد صارت الماهية مجعولة وذلك
يناقض القول بان الماهيات غير مجعولة فكيف يصح الجمع بين هذين القولين فما له الا وجه الا ان يقال ان قول العلماء
والحكماء بجواز تعري الماهيات عن الوجودين على ان الماهيات غير مجعولة وانما المجعول جعلها موجودة كما صار
اليه المعتزلة او نقول المراد من قولهم انها غير مجعولة هو ان جاعل الماهية هو الجاعل لها موجودة
وجاعل الوجود هو الجاعل له سوادا مثلا وذلك لا يرجع وهم وهو ان يقال جاعل الوجود غير جاعل الماهية
اذا عرفت هذا فنقول اشار الامام الاستاد رحمه الله عليه الى اقامة الدليل على ان الماهيات غير مجعولة
وتقريره ان يقول لو كان تعلق سوادية السواد بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير لان
ارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول وهو محال لان قولنا السواد ليس بسواد المحكوم عليه وبه والمحكوم عليه
هو السواد والمحكوم به انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من ثبوته عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون

سوادا وان لا يكون سوادا وهو محال بالضرورة لا يقال هذا اصح لعلمنا ان السواد لو كان مجعولا لانه لزم من فرض
عدم الجاعل له عدمه وقد صار الى بطلان هذا القول بعض المتكلمين حتى انهم قالوا لو فرض عدم الصانع لعد وجود
العالم لم يقدح ذلك في وجوده فلا بد من اقامة الدليل على انه يلزم من عدم الفاعل عدم الفعل ولئن سلمنا ولكن لم لا يجوز
ان يكون المراد من قولنا السواد لا يصير سوادا هو ان السواد الثابت في الذهن ليس له ما يطابقه في الخارج سلمنا ذلك الله
تعالى لا ماهية له لم لا يقال يلزم على مساق ما ذكرتم ان لا يكون الوجود مجعولا بعين ما ذكرتم فيلزم ان لا يكون
الماهية مجعولة ولا يكون الوجود مجعولا فلا يلزم رفع اثر العلية والموثرية اصلا وهو محال لانا نقول انا نحمل قولهم
الماهيات غير مجعولة على محمل لا يؤدي الى التناقض والالزام هذه المحالات وهو ان يقال معنى قولهم الماهيات
غير مجعولة ما يعني من قولهم الانسان لا واحد ولا كثير وقد عرفت ان المراد منه ان الوحدة والكثرة غير داخلتين في مفهوم
الانسان لا ان الانسانية لا يكون عارية عنهما فلذلك هاهنا معنى قولهم الماهية غير مجعولة هو ان المجعولية غير داخلة
في مفهوم الماهية لانك ما دمت تنظر في الماهية ومن الانسانية فلا من حيث هي هي لم يكن هناك الا الانسانية فان نظرت
الى المجعولية فقد دخلت الانسانية معروضها ورائها ولا يكون ذلك هو الماهية من حيث هي هي وبهذا الوجه يسقط
الامام الاستاذ رحمه الله عليه ومن الله عليه ببعض كتبه وبحمد الله تعالى لم نصف وقد الاعتراضات عليه فرسا
بعد فرس واما الذي يقال من انه يلزم منه عدم كون السواد سوادا عند فرض عدم علة السواد فهو معنا لكن
كان العلة اذا لم توجد لا يقول الشيء السواد مجعول ويكون مع ذلك غير سواد بل نقول انه لا يبقى السواد اصلا وذلك
لا يلزمه بمعنى الفرع الثالث اما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة المنفكة سلام
الاستاذ من بعض كلام الفلاسفة وتفاريع مذاهبهم فلنعد فيه الى الكلام من تفاريع القول بان المعدوم
ومن فروع الاول ما سرح الان فيه وهو ان القائلين بالذوات المعدومة قد اتفقوا على انها متساوية
في كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس الا بالصفات واما نفاة كون المعدوم شيئا فمنهم من قال بذلك ومنهم
من انكر وهو الحق لانها لو كانت متساوية في انفسها لصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر من اسود الملكات
وجميع الاحكام وحينئذ يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والمحدث قديما والجوهر عرضا والعرض جوهرا وهو محال
الثاني هو ان الاختلاف عندهم لا يتصور الا بالصفات فلو اختلفت الصفات يلزم ان يكون للصفة صفة اخرى
ولزم التسلسل وهو محال الثالث وهو ان القدر المشترك بينها وهو المسمى بالذوات لا يخلو اما ان كان
جوهرا او عرضا فان كان جوهرا وانه معلوم ان للعرض لزم كون العرض مساويا للجوهر وان كان عرضا وانه معلوم
للجوهر لزم تقوم الجوهر بالعرض وكل ذلك محال الفرع الثاني اتفق القائلون بالذوات المعدومة
على انها موصوفة بصفات الاجناس كالجوهرية والسوادية والبياضية وغير ذلك الا ابن عياش منهم فانه

الاول

الثاني

زعم ان تلك الذوات عارية عن كل الصفات وان امتياز بعضها عن البعض بالصفات التي تتجدد واحتج
ابن عياش فقال الذوات لما كانت متساوية وجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر فاختصاص الذات
المعينة بالصفة المعينة اما ان يكون لامر او لا لامر والثاني محال والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل وان
كان لمرجح فذلك المرجح اما ان يكون موصوفا بتلك الذوات او صفة لها او لا صفة لها ولا موصوفا بها والاول
باطل والا لكانت الذوات ذوات للصفات وهذا محال واما ان كان صفة لها وهو محال لان الكلام فيه
كما في الاول ولزم التسلسل واما ان لم يكن صفة لها ولا موصوفا بها فلا يخلو اما ان يكون موجبا او مختارا والاول
محال لان نسبة الموجب الى الكل واحد فلو خصص البعض بصفة والبعض الاخر بصفة اخرى لزم الترجيح من الموجب
من غير مرجح وهو محال بالضرورة واما ان كان مختارا فنقول كل ما كان اثر الفاعل فهو متجدد فهذه الصفة
متجددة فالذوات في العدم خالية عن هذه الصفات وذلك هو المطلوب هذه هي حجة ابن عياش على قوله واحتج
الباقون بامور الاول لو لم تكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع الامتياز بينها حال العدم واللازم
يمتنع الامتياز عنها يكون واحدا فلا يكون الثابت في العدم ذوات بل ذات واحدة الثاني وهو ان الذوات متميز
بعضها عن بعض لا لا لامكان الفعل بها معنى والامتياز ليس بنفس الذات وانما هو بشيء زائد فلا بد ان يكون بالصفات
الثالث الذوات اما ان يكون العدم مماثلة او مختلفة والاول محال والا لكانت متماثلة في الوجود لان ما
بالذات لا يزول والثاني المختلفة والاختلاف اما بالصفات لانها ليست من الذاتية وهذه الاختلاف عن هذه الا
بيان ان كل الذوات موصوفة بالصفات وهو المطلوب الرابع وهو ان الجواهر بجميعها في الوجود وليس
ذلك للذات ولا للوجود لانهما حاصلان للعرض فلا بد من صفة اخرى وهو المطلوب اجاب ابن عياش
عن الاول والثاني ان ذلك يشكل بجميع افراد النوع الواحد بعضها عن البعض فان ذلك ليس بالصفة فلذلك هاهنا
والجواب عن الثالث انكم ان عنيتم بالتماثل التماثل في الصفات والاختلاف الاختلاف فيها فلم قلتم
التماثل والاختلاف على هذا التفسير فرعا الاتصاف بالصفة والذوات الخالية عن الصفة لا يكون متماثلة ولا مخالفة
وان عنيتم به ان كل واحد من تلك الذوات مساو في كونه ذاتا للاخرى فهي متماثلة بهذا المعنى وهذا حاصل عند
الوجود والاختلاف عند الوجود لعروض تلك الذوات بعض الصفات والجواب عن الرابع لو كان
لاختصاص الجوهر بالتحيز لاجل صفة لكان اختصاصه بتلك الصفة لاجل صفة اخرى والكلام في الصفة الثانية
كالكلام في الصفة الاولى فيلزم التسلسل وهو محال وهذه من المسائل التي وقعت بين المعتزلة والقائلين بالصفات وبين
ابن عياش والامام اشار الى الفرعين فيما ذكرناه من المتن حيث قال القائلون بالصفات الاجناس المتفقين
اعلم ان الامام الاستاذ رحمه الله عليه لما فرغ من الفرعين الاولين شرع في نقل الفرع الثالث اذا عرفت هذا فنقول

مطلب احتجاج ابن عياش

مطلب احتجاج الباقين

الجواب

الفرع الثالث

العالمون بإثبات الصفات للذوات المعدومة والأوصاف الجوهرية إما أن يكون عائدة إلى الجملة وهي الحسية وكل عرض مشروط
بالحسية كالعالمية والمريدية وغيرهما قالوا الحيوة إذا قامت بالجسم أوجبت لمجموع الجواهر التي تركب عنها ذلك الجسم كونها حية
وكذلك العالمية والمريدية أو تعود إلى الأفراد وذلك إما في الجوهر أو في العرض أما الجوهر فالصفات الثابتة له أربعة
لا مزيد عليها أما الأول الجوهرية وهي الصفة الحاصلة للذات حالتي الوجود والعدم ولبعضهم تسميتها الصفات النفسية
وهي التي يقع الشيء وجودا وعدما فإن الجوهرية للجوهر ثابتة في حالة عدمه وحالة وجوده الصفة الثانية
المسماة بالتابعة للحدوث وذلك كالتحيز واعلم أن أصحابنا رحمهم الله لما أرادوا إبطال القول بكون المعدوم شيئا
قالوا لو كان الجواهر والأعراض ثابتة في العدم لكان الجواهر متحيزة والأعراض حالة في المحال إذ ذلك باطل فالقول بكون
الجوهر والعرض ثابتا في العدم باطلا أيضا بيان ذلك أنه لو كان تحيز الجوهر من لوازم ذاته وليس كذلك بل التحيز
معلول لصفة الذات وهي الجوهرية ولكن ليست الجوهرية علة تامة في حصول التحيز لتعاليم الجوهر ثبوت الجوهرية في العدم
ثبوت الجوهرية في العدم بل الجوهرية علة في ثبوت التحيز بشرط الوجود فعلى هذا قبل الوجود لا تكون الجوهرية
موجبة للتحيز لانتفاء شرط إيجابها له ثم اعلم أن الأمر ليس كذلك لا بد لهذا من دليل الصفة الثالثة الوجود وهو
الصفة الحاصلة بالفاعل والأمر للفاعل عندهم في الذوات لأنها ثابتة وإثبات الثابت محال ولا في كونه جوهرا
لما قلنا فتعين أن يكون أثره في صفة الوجود الصفة الرابعة الكائنية وهي عبارة عن حصول في الحيز
المعين وهذا الحصول يسمونه بالكائنية وهي معللة بمعنى قائم بالجوهر وذلك المعنى يسمونه بالكون قالوا الكون علة
للكائنية قالوا وليس للجوهر صفة زائدة على هذه الأربعة فليس له صفة بكونه أسود أو أبيض وحلوا أو حامضا
صفة معللة بمعنى بل لا معنى لكونه أسود إلا حلول السواد فيه واعلم أن هذا الكلام يفتقر إلى مزيد شرح
فنقول من قال بثبوت الأحوال من أصحابنا زعم أن كل معنى يقوم بالجوهر فإنه يوجب له حالة فإنه إذا
صح له ما دام قائما به السواد بمحل أوجب له كونه أسود وكونه أسود أمر وراء حلول السواد فيه وكذا القول في
جميع المعاني القائمة بالجوهر سواء كانت تلك المعاني مشروطة بالحيوة أو لم تكن مشروطة بالحيوة هذا مذهب
أصحابنا رحمهم الله القائلين بالأحوال إمام قال بالأحوال والمعتزلة وهم المشايخ الذين تقدم ذكرهم فإنهم زعموا
أن كل معنى يشترط فيه الحيوة أو الحيوة نفسها فإنه توجب أحوالا إلا الحيوة توجب حياتية الجسد ومن حالة
لا موجودة ولا معدومة ولا هي معللة بالحيوة وكذلك العالمية صفة للجوهر العالم لا موجودة ولا معدومة
وهي معللة بالعلم وأما المعاني التي لا يشترط في حصولها كون محلها حيا فإنها لا توجب حالة لمن قامت به
ما دام قائما به السواد فالمعنى في كونه أسود قيام السواد به إلا أنه حصل له صفة السوادية معللة بقيام
السوادية كما صار إليه أصحابنا رحمهم الله واستثنوا عن هذا القائل الكائنية فإنها حالة معللة بالكون

ويوم من ثبات الحكم الذي لم يشهد له برهان على المعنى الذي لا يثبته لهم ولإقامة الدليل عليه فيهم ما أوله قالوا
العالم بحدوثه لنفسه وجود الأمكن لكان حالا تعرو به ومن نفسه عنده وعند تلك الحالة إذا ثبت هذا فنقول إن
كون الأسود أسودا والمتحرك متحركا والعفص حالا لأن ما كان من صفة الجواهر يشكل بما ذكرناه من الوجه فهذا
غاية ما في كلام بعض أهل الشرع من مذهبهم وأما الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير
معقولة فيها وأما العائدة إلى الآحاد فسنبينه إلى آخر التقسيم لما فرغ الإمام الأستاذ رحمه الله عليه
والكلام على صفات الجواهر أشغل فيه إلى صفات الأعراض وقدم الكلام على الجواهر لأنها سابقة على الأعراض
في حالتي الوجود والعدم والأعراض مفتقرة إلى الجواهر حالة الوجود والمفتقر إلى الشيء متأخر عنه فلما استحق
التأخر طبعا استحق التأخر وضعا إذا ثبت هذا فنقول أما الصفات العائدة إلى الجملة فهي غير معقولة
في الأعراض لأنه لا يتركب عنها بنية تقوم بها الحيوة إنما تشترط فيه الحيوة فتعود صفات تلك المعاني إلى
الجملة وإنما ذلك محال عقلا في الأعراض بخلاف الجواهر فإن البنية والأجسام تتألف عنها فافترقا
النظر في الأعراض إلى الصفات العائدة إلى الآحاد فنقول زعموا أنها ثابتة لا مزيد عليها الصفة الثابتة
الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفات الأجناس عندهم كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات
الأنفس كما قالوا في الجواهر وقد سماه الصفة الثانية الصفة الصادرة عن صفات الأجناس وهي الحلول
في المحل حالة العدم وبعد الحدوث احترازا عن مذهب أصحابنا حيث قالوا ثبوت الأعراض في العدم لكانت حالة
في المحل حالة العدم وهو باطل بالاتفاق لأن الحلول في المحل معلول الصفات الذاتية ولكن بشرط الوجود
الصفة الثالثة الوجود وهي التي تقع بالفاعل فالفاعل لا يعطي للسواد حقيقته وإنما يعطي
له صفة الوجود وأما صفة المعاني فلا يمكن جمعها في الأعراض لأن قيام المعنى بالمعنى محال عند المتكلمين
سوى ما هو هاهنا على رأي أبي هاشم والقاضي عبد الجبار ورأي رشيد وابن متويه ومنهم من خالف
هذا الفصل من مواضع إلى آخر التقسيم اعلم أن المشايخ الذين تقدم ذكرهم زعموا أن الجوهرية
مغايرة للتحيز وجعلوا التحيز معلولا للجوهرية بشرط الوجود كما قررناه من قبل أما هؤلاء البلخية زعموا أن
الجوهرية والتحيز شيء واحد وليسا بمعنيين بل المرجع بهما إلى صفة واحدة ثم اختلف هؤلاء البلخية أعني القائلين
بكون الجوهرية والتحيز عبارتان عن صفة واحدة فزعم الشحام وأبو عبد الله أن ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهرية
حال العدم فهي أيضا موصوفة بالتحيز لأنه لما كان الجوهرية والتحيز صفة واحدة وعبارتان عن معنى واحد
واعتقدوا ثبوت وصف الجوهرية في حال العدم كما صار إليه أبو علي وأبو هاشم لزم قطعا وصف الجوهر بالتحيز
ثم اختلف الشحام وأبو عبد الله بعد الاتفاق على أنه لا فرق بين الجوهرية والتحيز وأن الجوهر موصوف بالتحيز

كان موصوفاً بالجوهرية وان الجوهر حال العدم هل هو حاصل في الحيز ام لا فذهب الشحام الى انه حاصل في الحيز
وموصوف بالمعاني حال عدمه حتى ان الشحام التزم رجلاً معدوماً على فرس معدوم في البرية وقال الامر كذلك
وقال الامام يحيى رحمه الله عليه وهذا اقرب الكلام الى العلم الا انه لم يصرح به جوابا الاشعرية والجعفية قول العدم
الموجودات قال الامام الحمصي وقد ذكره المعتزلة بهذا القول وهو عبد الله ابي علي وابي هاشم كافر وقد الزمه بعض
اصحابنا فقال انه ما يمكن ان يكون معدوما وما وانت لا تستوفيه وقد قيل انه ما يمكن ان يكون المعدوم راكبا حاملا على
راسه قلنسوة وبين يديه سلال الموجودات وقصادها فالتزم الشحام ذلك وليست الى محمد البديع … ه
وقال ابو عبد الله الجوهر متحيز في العدم الا انه غير حاصل في الحيز بل الشرط وحصول التحيز في الحيز
وموصوفا بالمعاني انما هو الوجود فقبل الوجود تكون الجواهر متحيزة ولكنها غير حاصلة في الاحياز وقال
الشحام وصف الجوهر بكونه متحيزا مع انه غير حاصل في الحيز محال في العقول ولو جاز ذلك لجاز وصف الذوات
بكونها عالمة وان لم يحصل لها العلم ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكره ابو عبد الله واما ابن عياش فقال
للشحام وابي عبد الله مسلم انه لا فرق بين الجوهرية والتحيز الا في اختلاف … فاقول انا انه يمتنع كون الجوهر
حاصلا في الحيز حالة العدم فكذلك يمتنع وصفه بالجوهرية حال العدم لانه لو كان موصوفا بالجوهرية لكان
موصوفا بالتحيز ولو كان موصوفا بالتحيز لكان حاصلا في الحيز لامتنع وصفه بكونه متحيزا مع انه غير حاصل
في الحيز المعين ولما كان حصوله في الحيز المعين حالة العدم محالا فكذلك يكون وصفه بالتحيز … فكذلك وصفه
بالجوهرية التي هي عبارة عن التحيز … ثم اتفق الذوات حاصلة على الجوهرية حالة العدم وللعلماء
الكعبي انه قال المعدوم شيء ولكنه ليس بجوهر ولا عرض حالة العدم فقيل عليه لما ان كان النزاع معنا
… من العبارات واما ان يرجع مذهبه الى مذهب ابن عياش لان الحال لا يخلو اما ان ثبت
الذوات حالة العدم او لا ثبتها فان لم تثبتها فلم يكن خلافه الا في اللفظ لانه اطلق لفظ الشيء على العدم
وان اثبتها لكن لا يثبتها موصوفة بالصفات فهو مذهب ابن عياش فاذا النزاع معه اما في اللفظ او
يرجع مذهبه الى مذهب ابن عياش وبالجملة لا فرق بالكلام … وبالجملة اختلفوا في ان المعدوم
هل له بكونه معدوما صفة ام لا فالكل انكروا الا ابا عبد الله البصري فانه قال انه المقتضي
هذا هو الموضع الثاني والموضع الذي فيه ذلك التفصيل … واصناف الجواهر المعدومة والاعراض
وصفات الاعراض … اختلفوا في انه هل له بكونه معدوما حالة ام لا فالكل انكروا الا ابا عبد الله
البصري واحتج المنكرون على فساده بانه لو كان كذلك لما كان العلم بانتفاء الحادث عن العدم
والوجود ضروريا لان العلم باستحالة الخلو عن الصفتين غير ضروري ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العلم

66

بانه يستحيل الخلو عن هاتين الصفتين ضروريا وان العلم باستحالة الخلو عن سائر الصفات غير ضروري بل الاولى
ان يقال انا لا نبصر كونه معدوما الا انه ليس بموجود وهذا القدر ليس الا السلب وفيه نظر لان المحتمل
ان يقال المعدوم له صفة ولولاها لما كان الشيء ليس بموجود والاولى ان يقال لو جاز ان يكون للمعدوم صفة
لان الفاعل لها اما ان يكون … محال والاول محال ودوام الذوات فيلزم ان لا تحصل في الوجود
ولا جائز ان يكون الفاعل لها غيرها لان ذلك الغير اما ان يكون مختارا او موجبا والاول محال لان كل ما كان
فعلا للاختيار لا بد وان يكون حادثا فيلزم ان لا يكون المعدوم دائما بل صار معدوما ولا جائز ان يكون موجبا لان ذلك
الموجب ان كان واجبا لذاته لزم من دوامه دوام المعدوم فكان يجب ان لا يصير موجودا ولا جائز ان يكون
ممكنا والا لافتقر الى موجب آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن لا بد من الانتهاء الى موجب
واجب الوجود فيلزم من دوامه دوام المعدومية وهو محال … وبالجملة اتفقوا على ان المقتضي
هذا هو الموضع الثالث والمواضع التي حوله فيه ذلك التفصيل ونقول ان المعتزلة اختلفوا في ان الجسم
حال العدم هل هو جسم ام لا فالكل انكروا الا الشحام وابو الحسين الخياط فانهما قالا انه وهو باطل لانه
اما ان يعني به ان الجواهر المعدومة حاصلة لان يتألف منها جسم او يعني به انها جسم حقيقة فان عني به
الاول يكون النزاع معه وبين الآخرين … العبارات وان عني به انه حصل فيه اجتماع فهي جسم حقيقة
فهذا هو قول بقدم الاجسام وهو كفر بالاتفاق والمسلمين قال الشحام الدليل الدال على كون المعدوم
شيئا ليس الا انا نميز بينه وبين غيره والتمييز يستدعي كون المتميز ثابتا او كونه ممكنا والامكان وصف ثبوتي
وكل الوجهين ثابتان في الاجسام فتكون الاجسام ثابتة حال العدم … اتفقوا على ان
بعد العلم بان للعالم صانعا … الامام رحمه الله المفسر اعلم ان هذا الفرع ليس من الفروع
المختلف فيها بين العالمين بان المعدوم شيء وانما هو فرع اختلف فيه وانه كون المعدوم شيئا ومن انكر كونه شيئا
فان هذه المسألة من فروع القول بكون المعدوم شيئا وكون المعدوم موصوفا بالصفات حال عدمه اذا عرفت
هذا فنقول اتفق القائلون بان المعدوم شيء وانه موصوف بالصفات الثبوتية حال العدم على ان
العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل … وجود الاله لا يعرف ذلك
بالادلة واتفقوا … والمعدوم على ان ذلك باطل بالطرق … ان … الذوات العارية عن الصفات
واحال القول بكون المعدوم موصوفا بالصفات الثبوتية حال عدمها لا نقول ايضا بهذا القول قال
اصحابنا ومن نفى كون المعدوم شيئا لو جاز وقوع الشك في وجود الاجسام المتحركة والساكنة حتى انا اذا
شككنا ان شيئا ما متحرك وجب ان يكون شاكا في ان ذلك الشيء هل هو موجود ام لا الى ان يقوم دليل مستقل

ق

على وجوده وكذلك اذا اثبتنا اسما كالعلم بعد وجب ان يحكم بكونه معدوما وكذلك السقطة والولوج والحال لا
الامالى فنقول الذي يدل على وجود الصانع استحالة وجود الفعل من غير فاعل والمعدوم لا يكون فاعلا لاستحالة
كون العاجز فاعلا فاذا ثبت الوجود بعد ذلك فانه واذا استحال ذلك استحال كون الصانع معدوما واما المعتزلة فلا يستقيم
لهم هذا الدليل لانهم قالوا جميع اوصاف النفس متحققة قبل الوجود ككون الجوهر جوهرا والسواد سوادا واذا
جوزوا ذلك يلزمهم تجويز عدم الصانع وكونه قادرا لنفسه في العدم وكذلك هو عالم لنفسه عندهم فجوزوا
اتصافه بكونه عالما حال عدمه لنفسه كما يلزم ان الجوهر جوهر حال العدم ولا يلزمهم مثله في كلامه لانه ليس متكلما
لنفسه عندهم بل هو متكلم بكلام حادث خلقه الله في محل واما الارادة فقد اختلفوا فيها فمنهم من قال
هو مريد بارادة حادثة قائمة بنفسها وعلى هذا لا يلزمهم ما الزمهم فيها الاصحاب ومنهم من قال انه مريد لذاته فحينئذ
يلزمهم ان يكون الله تعالى مريدا لذاته حال كونه معدوما وما قدر لانه من الرطل وتفصيل مذاهبهم في الصفات ملائم
لاطلاق القول بما ذكره الامام **فان قيل** ما ذكروا اما يستدل به المعتزلة على كون الصانع موجودا **قلنا**
لخصاهم هذه الدلالة وهي انه اما ان يفعل العالم موجودا او يفعله وهو معدوم والثاني محال للعلم الضروري
بان ما لا يكون موجودا لا يصدر عنه الوجود وان كان يفعله وهو موجود فهو المطلوب **او نقول** الوجود
الحاصل له بعد ان كان معدوما اما ان حصل له من ذاته او من غيره او لا من نفسه ولا من غيره والاول
محال والا لزم ان يكون ما ليس بموجود مؤثرا في الوجود وهو محال بالضرورة والثاني ايضا محال والا لزم ان يكون الاله
هو ذلك الذي اعطاه الوجود والثالث ايضا محال والا لزم حدوث الحادث من غير مرجح وهو محال بالضرورة
فهذا ما يمكن ان يقال لهم وفيه نظر لا يخفى بعون ذكر تفاصيل مذاهبهم **مسئلة** الثالثة التي يقولون
انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين منا ولابي هاشم واتباعه من المعتزلة الى اخر
التفسير اما قوله صفة يحترز عما ليس بصفة كالذوات وقوله لموجود لا يتصف بالوجود يحترز عن الصفات
الوجودية وقوله ولا بالعدم يحترز عن الصفات السلبية واعلم ان هذا الحد يستقيم على رأي اصحابنا
اما المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال ما يثبت في العدم كالجوهرية فهي اذن صفة لغير موجود
فيكون هذا الحد قاصرا على رأيهم فيكون باطلا واعلم ان اول من قال بالاحوال ابو هاشم ثم انه فصل القول
في الاحوال فقال الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيوة لا توجب حالا ولا صفة لمحلها وذلك كاللون
والرائحة وغير ذلك واستثنى من جملتها الكون وزعم انه يوجب حالة عائدة الى محله وهي الكائنية و
ما عداه من الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيوة فانها بأسرها لا توجب الاحوال واما الاعراض المشروطة
بالحيوة فانها توجب احوالا عائدة الى الجملة فالعلم يقتضي لجملة الحي حالة هي القادرية وكذلك القول في

سائر الاعراض المشروطة بالحيوة واما القاضي وامام الحرمين فانهما قالا بالقول بالاحوال في كل صفة قائمة
بالذات سواء كانت مشروطة بالحيوة او لم تكن مشروطة بالحيوة فالكائنية حالة معللة بالكون والاسودية حالة
معللة بالسواد وكذلك القول في سائر الصفات فكل صفة قائمة بمحل فانها توجب له حالا عند القاضي وامام
الحرمين ثم انهم عرفوا الحال بانها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم واما الجمهور الاعظم من العقلاء
فانهم زعموا ان كل ما له ثبوت وتحقق في نفسه فهو المراد من قولنا موجود وكل ما ليس كذلك فهو المراد من قولنا
معدوم قوله لنا ان المعقول حاصله ان كل ما فسر العقل انه الى اخر التفسير قال الملخص كل
ما له تحقق وثبوت وتحقق في نفسه فهو المراد من قولنا موجود وكل ما ليس كذلك فهو المراد من قولنا معدوم
قالوا وعند هذا ظهر انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم لان تلك الواسطة ان كان لها ثبوت وتحقق
بوجه ما فهو موجود وان لم يكن كذلك فهو معدوم فعلم انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم الا ان المثبتين
قالوا ان هذا ان المعلومات تنقسم الى وجود وعدم وصفة وجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم فلم يعلم
ان ما له ثبوت وتحقق بوجه ما هو الموجود بل ما له تحقق وثبوت ينقسم الى ما يكون موجودا والى ما لا يكون موجودا
قال الامام الاستاذ رحمه الله فمن نحن لا نعني بالوجود الا ما له تحقق بوجه ما الا ان تفسير الوجود
تفسيرا اخر فحينئذ تعود الواسطة ويصير النزاع لفظيا لا بالنسبة الى ما له ثبوت بوجه موجود او اثبتم الا ما له
موجود افضى النزاع لفظيا قال الملخص لا شك انه لا واسطة بين الوجود والعدم بتلك التفسير
الذي ذكره ولكن لم يعلم انه لا واسطة بين الوجود والعدم في نفس الامر لانه يعلم ذلك بالدليل الذي يدل على ما ان
ما ذكره ليس دليلا على صحة النزاع وان صح النزاع بطريقه وما ذكره ضروري والنظر لا يكون ضروريا
فبطل قوله قال اصحابنا من اجلها اخره التفسير اعلم ان المثبتين للاحوال استدلوا
على دعواهم بوجوه الاول ما اشار اليه الامام وتقرير ذلك ان الوجود ذكر بين متغاير الماهية
اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بيانه وذلك لان الوجود
اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما فان كان موجودا لزم ان يكون وجوده زائدا على
ماهيته لان الوجود لما كان موجودا كان مساويا لسائر الماهيات الموجودة في الوجودية ومتميزا عنها
في ماهيته المخصوصة وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون وجود الوجود زائدا على الماهية ولزم
التسلسل وهو محال وان كان الوجود معدوما لزم ان يكون وجود احد النقيضين عين الاخر وهو محال بالضرورة
فثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم وذلك يوجب القول بالواسطة لا يقال فلم لا احد النقيضين
عين الاخر ان اردتم به ان الوجود عين العدم فلم قلتم كذلك وان اردتم به انه يكون ثابتا ويكون موصوفا فلم قلتم كذلك

وان ادعى ان ما لا يكون معدوما وما هو محال والا لما علم موجود فلما ادرانا ان الوجود لا يكون الا بما يحاف
عدما صرفا والامر فيه معلوم بالضرورة لو كان عدما محضا والماهيات ليست بموجودة فعلم ان لا يكون الموجود موجودا
لانه لا معنى الا الماهيات والموجود والكل ليس بموجود فهو محال بالضرورة فثبت الثاني ان الماهيات النوعية
مشتركة في الاجناس وذلك يوجب القول بالحال المتقدم فلما كان دليله مركبا من مقدمتين احدهما قوله
الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس والثانية قوله وذلك يوجب القول بالحال شرع في اقامة الدليل على اثبات
المقدمة الاولى وكان هذا الدليل الاول فيه شرطيا متصلا هكذا اذا كانت الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس
يلزم القول بالواسطة لكن الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس يلزم القول بالواسطة اذا عرفت هذا فنقول
فلا بد من تعريف هذا الوجه لابد من فهم الماهيات النوعية والاجناس اما الاول فاعلم ان النوع يطلق على معنيين
احدهما النوع الحقيقي وحد انه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد والثاني النوع الاضافي وحد انه المقول
عليه وعلى غيره الجنس كالفرس مثلا فانه يقال الجنس الذي هو الحيوان عليه وعلى غيره من الانسان والحمار وغيرها
وانواع الحيوان واما الجنس فهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة هذا على اصطلاح المنطقيين
اما على اصطلاح المتكلمين فهو عبارة عن المقول على كثيرين كيف كان فعلى هذا النوع عند المنطقيين اعني الحقيقي
يسميه المتكلمون جنسا وكان مذهبهم ومذهب النحاة واحدا اذا عرفت هذا فنقول ان السواد والبياض
اشتركا في اللونية واختلفا بخصوص كونه سوادا او بياضا ثم ان الامام الاستاذ رحمه الله اجاب عن
سؤال جرى عادة النحاة بذكره قالوا لا نسلم ان يقال اشتراك السواد والبياض في اللونية اشتراك في مجرد
الاسم وذلك ان اللون بالنسبة الى السواد والبياض اسم مشترك فاما ان يدعى حصول الاشتراك
بينهما في مفهوم عقلي فذلك ممنوع فاجاب الامام عنه وقال ليس الاشتراك في مجرد الاسم ورد
ذلك من وجهين الاول هذا الاشتراك لو كان في مجرد الاسم لكنا اذا قدرنا ان الواضع ما وضع هذا
اللفظ وجب ان لا يحصل بين السواد وبين البياض من المناسبة امر زائد على ما بين السواد وبين الطعم
وبين الرائحة وبين الحركة لكنا نعلم بالضرورة انا لو قدرنا عدم اللغات وارتفاع العبارات فانا مع ذلك نعقل
نعلم انه يحصل بين السواد وبين البياض من المجانسة والمشابهة ما لم يحصل بين السواد والحموضة ومثل هذا
مثل للمدينة … لو قدرنا ان الواضع وضع اسما واحدا للحموضة والسواد ولم يضع اسما واحدا
للبياض والسواد كان يجب ان يكون الاشتراك الحاصل بين السواد والحموضة فوق الاشتراك الحاصل بين
السواد والبياض من حيث المعنى ومن المعلوم بالضرورة انه ليس كذلك فعلم ان الاشتراك بين السواد والبياض
ما كان بحسب الاسم فقط الوجه الثاني هو ان الاشتراك اللفظي غير مطرد في جميع اللغات وهذا

النوع والاشتراك معلوم لكل العقلاء وهذا يدل على ان النوع والاشتراك امر مغاير للاشتراك اللفظي
… وبانهما ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتباينة … ثم قال الامام الاستاذ نور
الله قبره من الوجه الاول شرع في الوجه الثاني وتقريره ان نقول العلم بالسواد مخالف للعلم بالبياض وكذا القول
في جميع العلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة اذا ثبت هذا فنقول هذه العلوم مع كونها مختلفة في ماهياتها
هي مشتركة في كونها علوما الدليل عليه ما اشار الامام اليه بقوله انا نحد العلم بحد واحد وتقريره انا اذا قلنا
لما ما حد العلم فيقال انه معرفة المعلوم على ما هو به على ما سيأتي الكلام على هذا الحد وايراد السؤال عليه كان
هذا الحد شاملا للعلم القديم والعلم الحادث والعلم بالسواد والعلم بالبياض والعلم بالجوهر والعلم بالعرض
والمعدوم والموجود ثم ان الامام الاستاذ رحمه الله عليه اشار الى الجواب عن سؤال يذكره المتكلمون … قالوا
المحدود هو اللفظ دون المعنى فان العلم بالسواد والعلم بالبياض والعلم القديم والعلم الحادث ما اشتركا
الا في الاسم اما في الامر الحقيقي العقلي فلا فاجاب عنه الامام الاستاذ رحمه الله عليه بقوله والمحدود
ليس هو اللفظ بل المعنى وتقريره انا اذا اخبرنا عن حقيقة العلم ذكرنا له حدا وليس ذلك بحسب اللغات والالفاظ
والعبارات فان كل احد يعلم بالضرورة ان العلم من حيث هو له حقيقة واحدة وله ماهية واحدة وان حده
يجب ان يكون حدا واحدا وانه يجب ان يخرج عن ذلك كل ما سوى العلم وان يدخل فيه كل ما كان علما وهذا يدل على
ان بديهة العقل حاكمة بان العلوم على اختلافها في خواصها فانها مشتركة في حقيقة كونها علوما والى هذا
دعوى الضرورة في ان المحدود ليس هو اللفظ بل الحقيقة لا الالفاظ … فكل العلوم اشتركت في العلم
فقط لان العلم القديم حينئذ يكون مركبا والعلم بالمعلوم اما الجنس المشترك او الفصل او المجموع من حيث هو مجموع
او كل واحد منهما فان كان الاول كان العلم القديم والحادث متماثلين وان كان الثاني كان الفصل طبيعة
الجنس فيعود الى فصل اخر ويتسلسل وايضا ان كان المجموع فالمشترك ليس بعلم وان كان كل واحد منهما فالفساد ظاهر
… واليها اشار بقوله المتكلم اما حجة … المتقدم هذا هو الوجه الثالث لبيان ان الماهيات النوعية
مشتركة في الاجناس واعلم ان العرض ليس جنسا عند المنطقيين بل هو من الامور العارضة اللازمة الكاشفة
اما الجوهر فهل هو جنس ام لا فيه خلاف بين المنطقيين الا انه لما كان الجنس عند المتكلمين عبارة عن الامر الذي
يصدق على كثيرين كيف كان لا جرم ادرج الامام … المعنى اذا عرفت هذا فنقول العرض معنى عام يصلح
فيه الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك بدليل انا نقسم الكل الى الجوهر والعرض والدلالة دالة على انه
… لذوات … والاثبات وذلك لانا نقول الكل اما ان يفتقر الى موضوع او لا يفتقر اليه
والاول هو العرض والثاني هو الجوهر هذا على اصطلاح المتكلمين قالوا الكل اما ان يفتقر الى محل يقوم به او لا يفتقر اليه

والاول هو العرض والثاني هو الجوهر واذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن الوصفية وصفا واحدا مشتركا فيه
بين جميع الاعراض والا لما كانت القسمة منحصرة كما ذكر اذا لم يثبت الحكم بانه جوهر وانه سواد او بياض بل هذه القسمة الى غير
القسمة منحصرة جزء انه يتبدل بها الطعوم والروائح والالوان فلما علمنا انها تمكن الوصفية وصفا مشتركا فيه بين
سائر المعاني والا لما انحصرت القسمة وحيث انحصرت دل ذلك على ان الوصفية وصف مشترك فيه بين سائر المعاني
ولقائل ان يقول ان اردتم به انه لا واسطة بين كون الحقيقة المعينة جوهرا او عرضا فهذا مسلم وان اردتم
به انه لا واسطة بين مسمى الجوهر والعرض فهو ممنوع وانما يكون كذلك ان لو كان مسمى العرض حقيقة مشتركة وهو محل
النزاع وقد ذكرنا مثله في بحث الوجود فلا نعيده مسلك الثاني اذا ثبت ان هذه الماهيات الى آخر القسمة
لما فرغ الامام الاستاذ رحمة الله عليه من تقرير المقدمة الاولى اشتغل منها الى تقرير المقدمة الثانية وتقريرها
ان نقول اذا ثبت ان كون السواد لونا امر اعم من الخصوص كونه سوادا وذلك المغاير اما ان يكون موجودا او معدوما
او لا موجودا ولا معدوما والثاني محال والا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال ولقائل ان يقول لم قلتم انه يلزم
قيام العرض بالعرض وانما يكون كذلك ان لو كانت اللونية صفة قائمة بالسواد وظاهر انه لا يكون كذلك لان اللونية
حصة جوهر السواد والجوهر يمتنع ان يكون طبيعته طبيعة الكل والا لزم كونه مقوما ومغايرا معا ولانا نقول
كونه عرضا يكون ذلك العرض مشاركا للسواد في عموم كونها عرضا ومغايرا له في خصوصية ماهيته وما به المشاركة غير
ما به المباينة فيلزم كون ذلك العرض عرضا آخر ولزوم التسلسل وهو محال والاحتمال ان يكون اللونية التي بها المشاركة
بين السواد والبياض نفيا محضا وعدما صرفا لان هذه اللونية صفة مخصوصة ولو بحصول قائم بالسواد مكتسب
فعلمنا انها ليس نفيا محضا وسلبا صرفا ولما بطل القسمان بطل القول بالواسطة الوجه الثالث قد بينا ان
الوجود زائد على الماهية اذا ثبت هذا فنقول الماهية التي حكمنا عليها بانها موصوفة بالوجود اذا اعتبرناها
من حيث هي هي لا موجودة وذلك ظاهر ولا انها معدومة لان المراد من المعدوم النفي المحض والعدم الصرف
والماهية التي هي محل صورة الوجود ليست كذلك والا لزم قيام الصفة الثبوتية التي هي الوجود بالنفي المحض
والعدم الصرف وهو محال بالضرورة ولما بطل القسمان تعين القسم الثالث وهو ان الماهية من حيث هي هي لا موجودة
ولا معدومة وهو المطلوب الوجه الرابع ان المعلوم اذا علم وجوده ثم علم بعد ذلك تحيزه
فقد اشتمل على العلم ... فقد حصل العلم بالوجود دون العلم بالتحيز واذا ثبت هذا فنقول تحيز
الجوهر صفة له فاما ان يكون شيئا موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاول محال والا لزم كون
وجوده زائدا على ماهيته لما بينا ان الوجود زائد على ماهيات الاشياء فيكون حقيقة غير وجوده ويستحيل
ان يكون معدوما لحصول العلم الضروري بذلك حسب ما قرر الامام في الخصوصية فاذن يلزم ان لا يكون موجودا

ولا معدوما وذلك هو المطلوب الوجه الخامس وهو الدليل العام في جميع الصفات والاعراض وانها فقط
احوال لا اشياء هي المحال لها وتقريره انا نعلم بالضرورة كون الجسم مثلا اسود حلوا حامضا متحركا عالما قادرا مريدا
مع ان علمنا بهذه الاعراض علم استدلالي واذا ثبت هذا فنقول هذه الاحوال معلومة بالضرورة والاشياء المعاني
معلومة بالضرورة فيلزم انه لا شيء هذه الاحوال غير المعاني اما المقدمة الاولى والامر فيها ظاهر واما الثانية
فلان اثبات الاعراض ليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف بين العقلاء في ثبوتها وعدمها فانكر نفاة الاعراض كون الاسود اسود
حلو طعمه متحرك عالما قادرا احوالا زائدة على السواد والحلاوة والحركة والعلم والقدرة واما المعتزلة فقد
علمت انه لا معنى لكون الشيء اسود عندهم الا قيام السواد به وكذلك في سائر الصفات التي لا يكون الجوهر متصفا
بها ... لان كونها لا نعلم بالضرورة وانما الدليل ... وهذه الطريقة ضعيفة جدا لان
عدم العلم بالشيء لا يوجب نفي ذلك الشيء وكذلك عدم الدليل على الشيء لا يدل على نفي ذلك الشيء والجواب
عن الاول لم الكلام في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه ام لا فهذا من الامور المقصودة اعلم ان هذا
الكلام ظاهر وتقريره ان نقول لا نسلم ان الوجود زائد على الماهية وقد اقمنا الادلة على بطلان القول بكون
الوجود زائدا على الماهية ولئن سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا ... ولو كان موجودا
لكان مساويا لسائر الماهيات الموجودة في الموجودية ومخالفا لها في ماهيتها المخصوصة فيلزم ان يكون وجوده
زائدا على الماهية ولزم التسلسل فعلى ان الماهية الموجودة مجموع مركب من الماهية والموجودية واما
الموجودية وحدها فليس احد جزئي هذا المركب والاستثناء احد جزئي ذلك المركب عين ذلك المركب انما يكون بعد
... وعدم الجزء الآخر والاستثناء اذا كان واحدا فقط ... لا يلزم المركب وعلى هذا التقدير لا يلزم
... للوجود وجود لئلا يلزم التسلسل بل الوجود موجود بنفسه وعليه لا يلزم ...
الاشكال المذكور قال المصنف اما ان الوجود زائد على الماهيات فقد اقمنا الدلائل القاطعة
... واما قولكم الوجود موجود بنفسه وعليه فهو ... لانه حينئذ لا يبقى فرق بين الموضوع
والمحمول وهو محال ولان قولنا الموجود موجود يكون معناه الوجود وجود ومعلوم انه لا طائل فيه
... وقال الفقهاء انا حاصل ادلة مثبتي الاحوال الى آخر القسم اعلم ان الامام رحمة الله عليه
لما فرغ عن ذكر الجواب عن الحجة الاولى شرع في الجواب عن الحجة الثانية ولم يذكر ما هو المختار عنه شرع
في ذكر جواب المتكلمين عن الحجة الثانية وابطاله اذا عرفت هذا فنقول ... وقال الفقهاء هذا الدليل
يتوجه عليه سؤال النقض وهو ان اللونية والعرضية والسوادية والبياضية مشتركة في انها
احوال ومتباينة بخصوصيات ماهياتها وذلك يقتضي اثبات الحال للحال ويلزم التسلسل وهو محال هذا هو

الباب

الجواب الذي عليه اعتماد نفاة الأحوال قال الإمام الأستاذ رحمه الله والمصنف إن المثبتين للحال هذا
ما ذهب إليه الفلاسفة من أن هذه العموميات والخصوصيات موجودات في الأذهان لا في الأعيان وحينئذ
لا حاجة إلى إثبات هذه الواسطة والمتكلمون عبروا عن هذا المعنى فقالوا جهة العموم وجهة الخصوص اعتبارات
عقلية وجهات ذهنية لا ثبوت لها في الخارج وإنما هي وجوه واعتبارات علم قطعا أنه ليس لكل هذا حاصل ما ذكر
نفاة الأحوال ثم إن المثبتين احتجوا على الإشكال الأول بوجهين [illegible] وهو الذي عليه تعويل الجمهور
أن الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف وهذا لأن كون الشيء مثلا أو خلافا من لواحق الوجود فما لا يكون موجودا
لا يتحقق فيه التماثل والاختلاف والحال ليست بموجودة فلا يتحقق فيها التماثل والاختلاف هذا مسلك [illegible] ثم قالوا
لو قلنا إن التماثل والاختلاف ليس من خواص كون الشيء موجودا بحيث لا يتحقق عند [illegible] لا نسلم دليل والجواب
الثاني وهو أن الذي ذكره بعض المعتزلة وهو أن قول الخصم [illegible] يلزم التسلسل في الأحوال
[illegible] وهو أن الأحوال [illegible] ليست بموجودة وإذا كان كذلك فقول التسلسل في الأمور
التي ليست بموجودة ليس محالا [illegible] العدم متسلسل من الأزل إلى الأبد وهذا يدل على أنه ليس بمحال فأجاب
النفاة عن هذين الجوابين الأول قالوا [illegible] العقل [illegible] فإما أن يكون المتصور واحدا من المتصور
والآخر أو لا يكون والأول هو المثل والثاني هو المخالف فعلم أن القول بإثبات أمر لا يوصف بالتماثل
والاختلاف محال قال المثبتون الأحوال عندنا غير معلومة ولا مجهولة فلم يلزم [illegible]
العقل [illegible] أن كل أمرين يتصورهما العقل فإما أن يكون المتصور واحدا [illegible] هو المتصور والآخر وهذا
لأن الحال [illegible] غير معقولة قال النفاة إنكم إذا [illegible] الحال لا تقولوا إنها معلوم محض

والعدم محض

ونفي صرف بل [illegible] فإما أن [illegible] الحال أو الحقيقة أو لا [illegible] والأول [illegible]
المثل والثاني هو المخالف وهذا أمر [illegible] الحال أو لم [illegible] على أن القول [illegible]
غير متصور [illegible] لا يمكن الحكم عليها بالثبوت والحكم عليها بما ذكرتم من الأدلة [illegible]
عليها بأنها غير موجودة ولا معدومة ولا يكون خاطرا بالبال [illegible] الوهم والخيال والعلم به
[illegible] وأما الجواب الثاني فباطل لأنا [illegible] التسلسل [illegible] إبطال حوادث لا أول
لها لأن طريق إبطال التسلسل ليس إلا [illegible] التطبيق وإبطاله للزيادة والنقصان وهذه الطرق [illegible] الأحوال
[illegible] الأحوال أو لأن الفلاسفة [illegible] تلك الأدلة في الحوادث بأنها معدومة [illegible] من جميع الوجوه
فلا يصح فيها [illegible] التطبيق [illegible] الزيادة والنقصان أما الأحوال [illegible] والعناصر وكان
جريان تلك الأدلة وإبطالها بطلان التسلسل أولى وإذا كان كذلك [illegible] لو لم يبطل القول بالتسلسل

يلزم من ذلك بطلان المدلول عن تلك الأدلة القطعية وبطلان المدلول عن الأدلة العقلية [illegible] وكونها أدلة مستقلة
للقطع والنفي [illegible] علينا إثبات حدوث العالم وذلك ببطلان [illegible] الجملة واتصال الطرق في إثبات
الصانع ليس إلا إبطال التسلسل وذلك لأنا نقول العالم ممكن فلا بد له من فاعل وذلك الفاعل يجب أن لا يكون ممكنا لأنه
لو كان ممكنا لافتقر إلى فاعل آخر وذلك الفاعل يفتقر إلى فاعل آخر فيلزم التسلسل في الأحوال وهو محال فلا بد
من الانتهاء إلى فاعل ليس ممكنا وهو المطلوب فلو لم يبطل التسلسل في الأحوال تعذر علينا إبطال التسلسل
واستقصاء الدليل [illegible] ويكون [illegible] فيلزم أن لا يحصل العلم بوجود الصانع الواجب وذلك قول
بالتعطيل وهو كفر قال المثبتون أما الأول فغير لازم علينا لأن طريق إبطال حوادث لا نهاية لها
لا ينحصر في قول الزيادة والنقصان والتطبيق بل [illegible] وبطلان تسلسل الحوادث [illegible]
على هذا [illegible] فلو كان [illegible] حوادث لا نهاية لها لكان [illegible] موقوفا على انقضاء
ما لا نهاية له [illegible] وانقضاء ما لا نهاية له محال فكان يجب أن لا يحصل اليوم في الوجود ولما حصل في الوجود
علم أن المنقضي قبله متناه والثاني هو أن كل حادث [illegible] وأن يكون عدمه حاصلا في الأزل [illegible] بتلك
العدمات [illegible] في الأزل وإذا كان كذلك لا يكون شيء من الحوادث متحققا في الأزل وإلا لزم اجتماع وجود الشيء
وعدمه معا وهو محال وإذا لم يكن شيء من الحوادث متحققا في الأزل يلزم أن يكون للحوادث مبدأ وهو المطلوب
وأما قوله يلزم [illegible] الصانع فلا نسلم [illegible] طرق إثبات الواجب وذلك لأنا نقول الفاعل للممكنات
لا يكون ممكنا لأن علة الحاجة [illegible] هو الإمكان فلو كان ممكنا لكان محتاجا إلى نفسه وهو محال وإذا استحال
أن يكون ممكنا تعين أن يكون واجبا وهو المطلوب وأيضا دليل إبطال التسلسل في إثبات الصانع الواجب
لا يتحقق هنا [illegible] وذلك [illegible] لو تسلسلت الأسباب والمسببات
إلى ما لا نهاية لكانت بأسرها موجودة معا فإما أن يكون مجموع تلك الأسباب والمسببات واجبا
أو ممكنا والأول محال لأن مجموع تلك الأسباب والمسببات مفتقر إلى كل واحد من آحاد المجموع والآحاد غير
المجموع فيكون المجموع مفتقرا إلى غيره والمفتقر إلى الغير لا بد وأن يكون ممكنا فإذا المجموع وكل واحد من آحاده
مفتقر إلى الفاعل والفاعل له إما أن يكون نفسه أو أمرا داخلا فيه أو أمرا خارجا عنه والأولان باطلان [illegible]
إلا الخارج عنه فيلزم أن يكون واجبا [illegible] وهذا الطريق لا يتحقق مثله في الأحوال التي لا نهاية لها لأن المرتبة
الأولى موجبة للمرتبة الثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له فيكون التسلسل [illegible] المعلولات [illegible] إلى العلة
الأولى [illegible] المرتبة [illegible] أسباب الصانع [illegible] التسلسل [illegible] في العلل لا إلى نهاية [illegible]
[illegible] وإذا [illegible] إبطال التسلسل في العلل غير متحقق ها هنا [illegible] هذا الموضع

نقضا على ذلك الدليل فوائد السؤال الثاني الذي اوله ان ذلك الالزام غير وارد على القايلين بالحال الى
المتفلسفين لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله عليه من جواب المتفلسفين والاعتراض عليه شرع في دفع
الالزام المستقل الذي اورده القضاة على مثبتي الاحوال وقال نعرف لانه نقديم معارضة فيهم الالزام بان اشتراكنا
من بعض الوجوه واختلافها في جهة اخرى ممتنع وقوع التركيب في تلك الحقيقة وذلك لانه يقدر ان يكون الا
اشتراك وافتراق في معلوم سلبي ويكون الامتياز حاصلا بتمام الماهية فيمتنع وقوع التركيب والدليل
عليه ان التركيب يتصور بحلل تركيبها لا محالة الى البسائط وكل بسيطين فلا بد ان يشتركا في سلب ما عداهما
عنهما فلو كان الاشتراك في الامر السلبي مع الاختلاف بالماهية يوجب التركيب لزم كون البسيط مركبا وذلك محال
فعلمنا انه اذا كان الاشتراك والافتراق في معلوم سلبي فان ذلك لا يوجب التركيب وانما اذا كان الاشتراك في ا
معلوم ثبوتي والامتياز كان والافتراق في معلوم سلبي فكذا لا يقتضي وقوع التركيب وذلك ان
المركب اذا تركب من جزئين فذلك المركب يشارك كل واحد من جزئيه في طبيعة ذلك الجزء ويمتاز عنه بالجزء الاخر
وذلك لا يقتضي وقوع التركيب في ذلك الجزء الاخر والا لزم ان يكون كل بسيط مركبا وذلك محال فعلمنا انه اذا كان
الاشتراك والافتراق في معلوم سلبي والامتياز والافتراق في ثبوتي فان ذلك لا يوجب وقوع التركيب في ذلك الشيء
وكذا لو كان الاشتراك والافتراق في ثبوتي والامتياز والافتراق في معلوم سلبي فذلك ايضا لا يوجب وقوع الـ
فاما الشرط في وقوع التركيب ان يحصل الامتياز في معلوم ثبوتي والاشتراك في معلوم ثبوتي فحينئذ يلزم
وقوع التركيب بشرط ان يكون كل واحد تمام الامتياز وما به الاشتراك جزءا من تلك الحقيقة اذا ع
هذا فنقول الالزام المستقل في الاحوال غير لازم وذلك ان السوادية واللونية والوصفية
متباينة خصوصيا بها ومشاركة في كونها احوالا الا ان كونها احوالا معلوم سلبي لا ثبوتي لانه لا معنى لكونها
احوالا الا انها لا موجودة ولا معدومة وقد بينا انه اذا حصل الاشتراك في معلوم سلبي والامتياز
في معلوم ثبوتي ان ذلك لا يوجب وقوع التركيب فثبت ان هذا الذي ذكرناه لا يوجب ابطال الحال وان ذلك
السؤال يحتج عن جوابه الاولون والاخرون غير لازم ولقائل ان يقول لم قلتم ان كونها احوالا امر
ولكن لا معنى لكونها احوالا الا انها لا موجودة ولا معدومة قلنا لا نسلم وهذا لان اكثر احكام هذا الحال
من نفسه الحال عند المتكلمين فيحتمل ان يكون هذا التفسير تفسيرا له ببعض اللوازم ومعناه ان الاحوال
اسم كل معنى ثبوتي ومن لوازمها كونها لا موجودة ولا معدومة لم قلتم انه ليس كذلك لابد له من دليل
قال الامام رحمه الله عليه لا نسلم ان الاحوال اسم كل معلوم ثبوتي وان كونها لا موجودة و
معدومة وهذا لان الاحوال عندي مختلفة بذواتها ومشتركة في هذا القيد السلبي واذا كان كذلك لا يلزم

71

المستقل لم قلتم انه ليس كذلك لابد له من دليل قال القضاة لا نسلم ان الاحوال اسم كل
معلوم ثبوتي واسم كل معلوم كونها صفة وهذا المفهوم امر ثبوتي وقد اختلفت بالخصوصية فيلزم
ما قلناه حتى لو سلم وقوع الاشتراك بين الاحوال في معلوم ثبوتي فيمتنع وقوع الاشتراك بين السوادية والبياضية
وحينئذ فلا يتم قيل بورود الاسم على المعاني المختلفة واما الكلام المنقول عن الفلاسفة والوجود والاعتبار
المعقول المتكلمين فنقول غاية الضعف لان قولهم اللونية والعرضية موجودتان في الاذهان لا في الاعيان اي غير
ان كون السواد لونا وعرضا غير موجود في الاعيان فهذا باطل لان اللون اذا لم يكن موجودا في الاعيان امتنع ان
يكون هذا اللون للوجود عبارة عن ماهية مركبة من اللون ومن كونه هذا واذا لم يحصل الجزء المركب في الاعيان امتنع
حصول ذلك المركب في الاعيان وان عنوا به ان العلم بكونه لونا وعرضا موجود في الاذهان فهذا حق لكن حينئذ
لم يقع العلم باللونية والعرضية بل عن اللونية والعرضية وذلك انه حصل الامتياز بين هذه المعلومات
في العلوم والعقول فوجب ان يكون الامتياز حاصلا في ماهياتها والا كانت هذه العلوم والتعقلات غير
مطابقة لتلك المعقولات والمعلومات فحينئذ يكون جهلا لا علما وقد قلنا انها علوم فوجب
ان يكون هذه الامور في انفسها حقائق متميزة لصفاء النفس وحينئذ يعود المحذور بتمامه قال الكلاحي
اذا قلنا اللونية موجودة في الاذهان لم نرد به انه لا ثبوت له في الخارج بل نعني به ان الجواد لبعض هذه
الاجزاء لا وجود بحيث يكون كل واحد مستقلا بالوجود بنفسه ممتازا عن وجود الاخر انما يكون في الاذهان اما في
الخارج فهي وان كانت متباينة الا انها غير وجودها متحدا عن الاخر للوجود في جميع الاجزاء واحد والمكلف
العاقل ... ان السواد مركب من انه لا يعقل اجزاؤه معه في الخارج هذا الاعتقاد غاية اعاده الله
بغير الباطل فهذا تمام تقرير هذا البحث من اما الجواب عن الحجة الثانية الى احد المتفلسفين لما فرغ
الامام رحمه الله عليه من ايراد حجة القضاة وتوبيخها شرع في ذكر الجواب الذي يحتاج ونعرف ان نقول
بالمانع من ان يكون صفات موجودة قائمة بماهية السواد اما قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا
الالزام هذا اول من اثبات الواسطة بين الموجود وبين المعدوم وان سلمنا ان الوصفية والسوادية
واللونية مشتركة في كونها احوالا وصفات فلم لا يكون للحال حال الى غير النهاية فقوله ومن ثبت ان
ان كونها وصفا واحوالا اشارة الى قيد سلبي والاشتراك في القيد السلبي لا يوجب وقوع التركيب فلا يلزم
ما ذكرتم قال المثبتون عن الرفع ابقينا الحجة القضاة والالزام بتمام الفرض ... ذهب اليه
المتكلمون على ابطاله فلا يصلح جوابا عما ذكرناه عليهم وما ذكر الكلام الى الجزء الثاني اما الجواب عن الحجة
الثانية فهو قولهم الماهية لا موجودة ولا معدومة قلنا هنا نعم المراد هنا ماهيات معاني لمجرد كونها

وجوداً وعدماً والمعنى أن ههنا أموراً لا توصف بالوجود ولا موصوفة بالعدم فأما أحد
الثاني من الاحتمالين أما الوجه الرابع فحاصله يرجع إلى أحد الوجهين المتقدمين وقد أبطلناهما وأما الوجه الخامس
فالجواب عنه وهو أن الحالة التي هي الأسودية معلومة بالاستدلال وكون الجسم أسود معلوم بالضرورة فيلزم
أن يكون الحالة التي هي الأسودية مغايرة لكون الجسم أسود ثم الكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل لا يقال
جسمية الأسود معلومة بالضرورة والمطلوب بالاستدلال لا كونها مغايرة للذات لأن الجسم إنما يقول إذا جاز ذلك
في الحال فلم لا يجوز مثله في المعنى مسئلة التفريع على القول بالحال إلى آخر التفسير اعلم أن القائلين بالأحوال
زعموا أنها قسمان أحوال معللة مثل كون الجسم متحركاً فإنها حالة معللة بالحركة والعالمية فإنها حالة معللة بقيام
العلم وأحوال غير معللة كاللونية والعرضية للسواد وسوادية السواد وبالجملة الناس مختلفون القائلون
بالأحوال على أن الموجودات متساوية في الذوات مختلفة بتلك الأحوال ثم اختلف القائلون بالأحوال في أمر الوجود
فالذي ذهب إليه أصحابنا أنه نفس الذات وزعمت المعتزلة أنه صفة زائدة على الذات والقول بكون المعدوم شيئاً
وذاتاً وحقيقة لا يستقيم إلا بالقول بكون الوجود زائداً على الماهيات والذوات قسم والذي احتج به
على القول بالحال المفسر من أصحاب الإمام وبعض المحققين رحمهم الله أن الموجودات عرضية كلمة مسمى
الذات اسم الكل معنى أو احتج لما لم عليه من حيث الأول لو كانت الذوات متماثلة لصح على كل واحد منها
ما يصح على الآخر لأن المتماثلات لابد وأن يكون مشتركة في الأحكام اللازمة أعني ما وجب لأحدهما لأجل ماهيته
للآخر وما استحال على أحدهما لذاته استحال على الآخر وما جاز على أحدهما جاز على الآخر فكان يلزم انقلاب
القديم حادثاً والحادث قديماً والجوهر عرضاً والعرض جوهراً وهو محال بالضرورة فإن قيل لا نسلم أنه لو كان
متماثلة في مفهوم الذات لصح على كل واحد منها ما صح على الآخر لأنه مجرد دليل ولئن سلمنا أن ما ذكرتم من الدليل يدل
على المتماثلات بحسب اشتراكها في الأحكام اللازمة ولكن هاهنا ما ينافيه من وجهين الأول أن الذات حالة
الحدوث يجب اتصافها بالعالمية وحالة البقاء يمتنع اتصافها به مع أن الذات واحدة في الحالتين وإذا جاز أن
يختلف الشيء الواحد في الوجوب إلى الامتناع الذاتي بحسب الزمانين فلأن يجوز ذلك في المثلين كان أولى الثاني
الوجه الذي أشير إليه أن يحدث في زمان عدمه مثله وإلا لزم صحة حدوث مثله في ذلك الزمان صحة وجوده
في ذلك الزمان الثالث وأيضاً الممكن المعين يحتاج إلى مؤثر معين أو شرط معين وعلة تلك الحاجة
الإمكان لأنا لو رفعنا الإمكان بقي الوجوب أو الامتناع وهما مستغنيان عن المؤثر ثم الإمكان مشترك
بين الممكنات ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين وهو محال بالضرورة
ولئن سلمنا ولكن لا نسلم أنه يصح انقلاب القديم محدثاً والمحدث قديماً والعرض جوهراً أو بالعكس وهذا

مطلب التفريع على القول بالحال

لأن القديم عبارة عن ذات موصوفة بخصوص ما دام ذلك الوصف حاصلاً لتلك الذات يمتنع أن يكون محدثة فيلزم تعلق
القديم حادثاً إلا أن ذلك القديم هو المجموع وهذا العدم وهكذا القول في الجوهر والعرض ولئن سلمنا ولكن لم قلتم
أن ذلك محال ثم نقول إنما ذكرتم مستقل بالحيوان والفرس فنقول أما الإنسان مشترك في أنه أي الحيوانات من مفهوم الحيوان
فنقول كلما جاز على فرد من أفراد الحيوان جاز على غيره من الأفراد بالمعنى الذي ذكرتم فيلزم جواز انقلاب
الإنسان حماراً والحمار إنساناً وكذلك الكلام في سائر الأجناس والجواب أما قوله لم قلتم أنه ما صح
على أحد المتماثلين صح على الآخر قلنا نقول الذات أمر من الأمور من حيث هي هي لو أن تلك الذات واللوازم
الإضافات التي من الأمور العقلية فنقوله وهو محال لأنه يلزم التعاكس في تلك الجهات باطلاً وإذا اتفقت على اللوازم
الحقيقة من حيث هي هي لزم تحقق التعاكس في كل فرد من أفراد تلك الحقيقة واللوازم المنفكة عن الملزوم في حين
لا يكون اللازم لازماً وأما قوله لأن أحدهما يقول الذات إذا كانت قابلة لأمر من الأمور فإما أن يكون لزوم القبول
لما هي هي أو لأمر زائد فإن كان الأول يلزم التساوي في صحة المساواة في علة القبول وملزومه وإن كان الثاني
نقلنا الكلام إلى تلك الواسطة فنقول حصوله لبعض الذوات إما أن يكون للمشترك أو لأمر زائد فإن كان
الأول لزم ما ذكرناه من التعويض وإن كان الثاني نقلنا الكلام إليه فيلزم إما التسلسل أو الانتهاء إلى ما يقبله
لذاته وحينئذ يحصل المرام أما قوله ما ذكرتم من الدليل وإن دل على تساوي المتماثلات في اللوازم ولكن
هاهنا ما ينافيه قلنا لا نسلم أما قوله في الوجه الأول الذات حالة الحدوث الخ قلنا لا نسلم أن
الذات من حيث هي هي تقتضي صحة المعدومية وإنما تقتضي ذلك بشرط الحدوث وفي زمان البقاء شرط الاتصاف
مزال الاتصاف أما قوله في الوجه الثاني العرض الذي أشير إليه الخ قلنا لم يحصل عليه الوجود الثاني
بعد وجوده متصلاً به في زمان سابق على ذلك الزمان وهذه الأشياء ما كانت لذاته وحقيقته بل لأمر
يعرض له على حقيقته بحسب ما قلناه من صحة المعدومية بالحادث أما قوله من الوجه الثالث الممكن
المعين يحتاج إلى المؤثر المعين الخ قلنا لا فاعل عندنا لجميع الممكنات بمعنى أنه لا فاعل إلا الله
وأيضاً لا نسلم أن إمكان الممكن المعين علة لاحتياجه إلى ذلك المؤثر بل الإمكان علة لاحتياجه إلى مطلق المؤثر
ثم ذلك المؤثر المعين علة لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعين فلم قلتم إنه ليس كذلك لأنه مجرد دليل أما قوله
لم لا يجوز أنه يصح أن ينقلب القديم حادثاً والجوهر عرضاً وبالعكس قلنا لأن ذات القديم إذا اتصفت
بوصف حين صارت متميزة عن الذات الحادثة ثم إن ذلك الوصف يكون ثبوته للذات الحادثة محالاً وإذا وجب أيضاً
أن ما ثبت من الوصف للقديم يمتنع للحادث وما ثبت للحادث يمتنع للقديم لزم أن يكون تلك الذات التي كانت
قديمة كانت حادثة فيكون الذات التي لا أول لها أولاً وبالعكس وهو محال بالضرورة أما قوله ما ذكرتم مستقل

بالحيوان الى آخره فلبيان المخصص لحصة الانسان من الحيوان بوصف الانسانية والناطقية انما هو الله سبحانه وتعالى
ولا يمكن مثله في الذوات لان ذات الله تعالى عندكم مثل الغير فلو افتقر الى المخصص يلزم ان يكون ذات الله تعالى محتاجا
وهو محال الوجه الثاني وهو ان الذوات لما كانت متساوية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح
على الآخر فاختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة اما ان يفتقر الى مرجح او لا يفتقر الى مرجح والثاني محال والا
لزم ترجح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح واما ان كان الاول فذلك المخصص اما ان كان ذاتا او صفة لذات فان كان
الاول فاختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجحية اما ان كان لمخصص او لا لمخصص والثاني يلزم منه الترجيح
من غير مرجح وهو محال والاول فاما ان يكون المخصص له بالمرجحية ذاتا او صفة ويلزم التسلسل وهو محال واما
ان كان صفة فاختصاصها ببعض الذوات لا يخلو اما ان يفتقر الى مرجح او لا يفتقر الى مرجح ويعود البحث بتمامه
فعلم ان الموجودات لو كانت متساوية في مفهوم الذات يلزم احد هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا
واعلم ان لهذه النكتة تحريرا آخر وذلك ان القول باختصاص الذات بالصفة المعينة ان لم يكن لامر فقد
ترجح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وان كان لامر فاما ان يكون ذلك الامر موصوفا بسائر الذوات فحينئذ لا يكون
الذوات ذوات بل صفات وهو محال او صفة لها والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وهو محال
او لا صفة لها ولا موصوفا بها فهو اما ان يكون موجبا وهو محال لان نسبته الى الكل واحد او مختارا وكل
ما كان امر [illegible] فهو محدث فهذه الصفة متجددة فالذوات خالية في القدم عن هذه الصفات قوله اما لو
اذا جعلنا الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك صفة يندفع السؤال والاشكال الى آخر التقسيم اعلم
ان العقلاء اتفقوا على انه يمتنع الاشتراك في الملزوم مع الاختلاف في اللوازم اما الاشتراك في اللوازم مع
الاختلاف في الملزوم فجائز وواقع اذا ثبت هذا فنقول ما ذهبنا اليه اختلاف في الملزوم واتحاد في اللوازم
وهو جائز اما ما ذهب اليه الخصم فنقول بالاستواء في الملزوم مع الاختلاف فالذي ذهبنا اليه معقول
والذي صار اليه الخصوم محال غير المعقول قوله ثم نقسم الموجودات الموجود اما ان يكون واجب الثبوت
لذاته وهو الله سبحانه وتعالى الى آخر التقسيم هذا هو التقسيم الثاني للموجودات من التقسيمة
الاول وتقريره ان نقول الموجود اما ان كان قابلا للعدم او لا يكون قابلا للعدم من حيث هو هو والاول
هو الممكن لانه لما صار موجودا كان قابلا للوجود ثم هو قابل للعدم بحسب هذا التقدير فيكون قابلا
للوجود والعدم ولا نعني بالممكن سوى هذا القدر واما ان كان الثاني فهو الواجب لذاته وهو الله سبحانه وتعالى
اذا عرفت هذا فنقول قوله الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته فاعلم ان واجب الثبوت
ينقسم الى ما يكون واجب الثبوت لغيره وان كان ممكنا لذاته وهو كالمعلول بالنسبة الى العلة والى ما

يكون واجب الثبوت لذاته وحقيقته اذا ثبت هذا فنقول قوله لذاته تحرز به عن الواجب لغيره
اما الممكن فاعلم ان الممكن لا يكون ممكن الثبوت لغيره وانه لا يكون كذلك الا ان كل ما كان ممكن الثبوت لغيره
لا بد وان يكون ممكن الثبوت لنفسه ولا ينعكس اذا عرفت هذا فنقول المعلول اذا نظر اليه من حيث هو هو
كان ممكن الثبوت والعدم اما اذا نظر اليه مع ثبوت علته او مع عدم علته فانه لا يكون ممكنا واحترزنا
بقولنا لذاته عما اذا اخذناه مع ثبوت علته او اخذناه مع وصف كونه موجودا فانه واجب بهذا الاعتبار
لا ممكنا قوله فان قيل الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في اصل الوجود ويخالفها في الوجوب
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب والمعقول التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا
موجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق واذا ثبت هذا فالوجود غير الوجوب فنقول
اما ان يكون بينهما ملازمة او لا يكون الى آخر التقسيم اعلم لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله عليه
تقسيم الموجودات الى الواجب والممكن شرع في ايراد الشكوك على القول باثبات الوجود لذاته وتقريره ان نقول
لو تحقق الواجب لذاته لا يخلو اما ان يكون وجوده مساويا لسائر الموجودات في مفهوم الوجود او لا يكون
والثاني محال لما سيأتي في الدلائل الدالة على ان الوجود مشترك والذي ذكره الامام هنا وهو انا نعقل التفرقة
بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود وهذا يدل على ان الوجوب مغاير للوجود لان الوجوب
لو كان هو الوجود لم يبق فرق بين الكلمتين ولما كان الفرق بينهما ثابتا بالضرورة علم ان الوجوب مغاير للوجود فان
الواجب لو كان موجودا لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في الوجوب وهذا انما
يصح على هذه النسخة سواء كان الوجود مشتركا بين الموجودات او لم يكن واذا علمنا ان هذا التقدير ايضا
محال وذلك لان الوجوب والوجود لا يخلو اما ان كان بينهما ملازمة او لا يكون والثاني محال لوجهين الاول
حينئذ يصح تحقق ذلك الوجود بدون الوجوب وهو محال لانه حينئذ يصير الواجب ممكنا وانقلاب الحقائق
محال والثاني الواجب لذاته يجب وجوده دائما ويمتنع عليه العدم واذا جاز وجود ذلك الوجود بدون الوجوب
كان ممكنا واذا كان ممكنا جاز عليه العدم لذاته وما كان كذلك استحال ان يكون واجبا الثاني وهو انه
حينئذ يصح تحقق الوجوب بدون الوجود وهو محال لان الوجوب صفة للوجود ونعت له وتحقق الصفة بدون
الموصوف والنعت بدون المنعوت باطل بالضرورة فاذا استحال القول بكون الوجوب والوجود لا ملازمة
بينهما وانما الاول وهو ان يكون بينهما ملازمة فهو ايضا محال لانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما مستلزما
للآخر او يكون الوجود مستلزما للوجوب او الوجوب مستلزما للوجود او يكونا كلاهما بواسطة علة منافية
لهما والاول محال لان اللازم محتاج الى الملزوم فلو كان كل واحد منهما مستلزما للآخر لزم الدور وهو محال

والثاني محال ايضاً والا لزم ان يكون كل واحد واحد لما سماه الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين سائر الموجودات
وهو محال بالضرورة لانه يلزم ان لا يعدم موجود البتة ولا يحدث حادث اصلاً وفساده معلوم بالضرورة والثاني
وهو ان الوجود لو كان مستلزماً للوجوب يلزم كون الوجوب معلولاً للوجود وهو محال اما اولاً فلانه لو كان معلولاً
لكان ممكناً وكل ممكن ما لم يجب صدوره عن علته لا يصدر عنها واما ثانياً فلان ذلك لانه لو لم يجب صدوره عنها لا يخلو
اما ان كان ممتنعاً او ممكناً والاول محال والا لكان معلولاً لغيره والثاني ايضاً محال لانه حينئذ يجوز صدوره عن علته
التامة ويجوز لا صدوره عنها فاما ان يفتقر الى مرجح او لا يفتقر اليه والاول محال والا لما كانت العلة التامة
علة تامة له والثاني محال والا لزم الترجيح من غير مرجح بالنظر الى الجهة وهو محال بالضرورة ولهذا ذهب كل عاقل
من العقلاء الى الموجب واذ صار الله المتكلم الى الفاعل المختار واذا بطل ذلك تعين ان يكون صدور الممكن عن علته
التامة واجباً فصح قولنا ان الوجوب ما لم يجب صدوره عن علته لا يصدر عنها فيكون للوجوب وجوب آخر لا الى نهاية
وايضاً يلزم ان يكون الوجوب سابقاً على الوجوب وهو محال بالضرورة والثالث وهو ان الوجود لو كان ممكناً
لكان الواجب لذاته اولى بان يكون ممكناً فيلزم كون الواجب لذاته ممكناً لذاته وهو محال والثالث ايضاً محال
وهو كون الوجوب مستلزماً للوجود اما اولاً فلان الوجوب صفة للوجود والصفة تفتقر الى الموصوف فلو افتقر
الموصوف الى الصفة اعني الوجود الى الوجوب لزم الدور وهو محال واما ثانياً فلان الوجوب نسبة بين الذات
والوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة عنهما فلو كان الوجوب مستلزماً للوجود يلزم كونه متقدماً على الوجود
فيلزم كون الشيء متقدماً ومتأخراً معاً وهو محال والرابع ايضاً محال وهو ان يكون الملازمة بينهما
معلولة لعلة منفصلة اما اولاً فلانه يلزم كون الوجوب والوجود معلولين وهو محال لما قررناه وايضاً
الواجب لذاته محتاج الى غيره وهو محال والثاني وهو ان تلك العلة اما ان يكون موصوفة بالوجود والوجوب
ويكون الوجود حالاً في ذات تلك العلة وكذلك الوجوب يكون حالاً في ذات تلك العلة ايضاً او يكون احدهما كذلك دون
الآخر او يكون تلك العلة حالة في الوجود والوجوب او حالة في احدهما او لا يكون حالاً في واحد منهما فهذه اقسام
اما الاول فمحال والا لزم كون الوجوب الواجب لذاته محتاجاً الى غيره والمحتاج الى غيره ممكن لذاته فالواجب
لذاته ممكن لذاته هذا خلف واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما ليس بموجود علة للوجود والوجوب وكل
ما ليس بموجود فهو معدوم فيلزم ان يكون العدم علة للوجود والوجوب وهو محال بالضرورة والثالث فهو انه
يلزم كون الوجوب معلولاً وهو محال لما قلناه في الوجهين واما الثاني وهو ان يكون تلك العلة موصوفة باحدهما
دون الآخر فلا يخلو اما ان يكون موصوفة بالوجود فقط وهو محال لانها حينئذ تكون ممكنة فتفتقر الى علة اخرى
والكلام فيها كالكلام فيما سبق ويلزم التسلسل واما ان كانت تلك العلة موصوفة بالوجوب دون الوجود فلانها حينئذ

مطلب لو الوجود لو كان ممكناً لكان الواجب ممكن

يكون مقتضية للوجود فيكون الممتنع موجباً للوجود والوجوب وهو محال واما القسم الثالث وهو ان يكون تلك
العلة حالة فيهما فهو محال لما مر بيانه انه يمتنع حلول الواحد في الاثنين وايضاً فاما ان يكون لازمة لهما او لا يكون
لازمة لهما فان كان الثاني امكن زوالها فامكن زوال الملازمة بينهما ويلزم ما قدمناه من المحال وان كان الاول فاما
ان يكون تلك العلة مستلزمة للوجود والوجوب او يكون الوجوب والوجود مستلزمين لها او لاحدهما او لها
او علة اخرى الى غير النهاية واما ان كانت تلك العلة غير موصوفة بالوجود والوجوب ولا ايضاً هي صفة
لها فهو محال لانه حينئذ يكون الواجب لذاته مفتقراً الى علة منفصلة عنه وما كان كذلك لا بد وان يكون ممكناً فيلزم
ان يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته وهو محال فاذن القول بوجود موجود واجب الوجود يستلزم احد هذه
الاقسام ويكون القول باطلاً الوجه الثاني هو ان كل ما وجد وجود موجودات وكل ذات فهو يساوي
سائر الذوات في الذاتية فكل واحد يساوي سائر الذوات في الذاتية فهو ممكن لانه هو واجب الوجود لذاته ممكن
لذاته هذا خلف اما المقدمة الاولى فهو انه لو وجد واجب الوجود لكان ذاتاً لانه لو وجد لكان شيئاً والا
لذاته وانا نعنيه ولا نعني بالذات الا ذلك واما المقدمة الثانية فهو ان كل ذات تساوي سائر الذوات
في الذاتية فللعلماء وجهين الاول ان الذات يمكن تقسيمها الى الواجب والممكن والمفارق والمقارن وهو مورد
التقسيم مشترك بين الاقسام الثاني انا اذا عقلنا ذاتاً ثم شككنا بعد ذلك في ان تلك الذات واجبة
او ممكنة او مفارقة او مقارنة فان شككنا في هذه القيود لا يرفع علمنا بكونه ذاتاً فعلمنا ان مسمى الذات
مشترك بين هذه الاقسام واما المقدمة الثالثة وهو ان الذوات لما تساوت باسرها في الذاتية كانت
الذوات باسرها ممكنة وذلك لان حكم الشيء حكم مثله فلما ثبت حكم الامكان لبعضها ثبت حكم الامكان
لكلها فصح ما ادعيناه الوجه الثالث لو تحقق واجب الوجود لكان وجوده معلولاً والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية هو انه لو كان موجوداً لكان وجوده مساوياً لوجود سائر الموجودات
في مسمى الوجود لما ذكرنا ان كون الوجود زائداً مشتركاً فيه بين سائر الموجودات ولما ذكرناه ايضاً في
كون الذوات مشتركة في مسمى الذات اذا ثبت هذا فنقول ذلك الوجود الذي هو قدر مشترك فيه
بين سائر الموجودات لا يخلو اما ان كان واجباً او ممكناً والاول محال والا لكان حيث تحقق الوجود تحقق
كل موجود واجباً هذا خلف واما ان كان ممكناً فانما تحقق كان ممكناً وكل ممكن لا بد له من مؤثر فاذن
واجب الوجود معلول وانما قلنا ان ذلك محال وذلك لان المؤثر في وجود الواجب اما غيره او ذاته
والاول محال والا لكان واجب الوجود لذاته مفتقراً في وجوده الى غيره وهو محال والثاني ايضاً محال لان
ماهيته اما ان تفعل الوجود بشرط كونها موجودة بذلك الوجود او بوجود آخر او لا بشرط الوجود والاول
محال

مطلب الوجه الرابع

وإلا لزم كون الشيء موجوداً مرتين وأما ثانياً فلأنه يفضي إلى التسلسل والثالث محال والإلزام كون المعدوم
علة للموجود فينسد طريق العلم بوجود الصانع وهو باطل والرابع لو تحقق موجود هو واجب لكان وجوبه
لا يخلو إما أن كان عدمياً أو وجودياً أو ثبوتياً باطل لأن الوجوب نقيض اللاوجوب الوجود ولا وجوب الوجود
يصدق على الممتنع والممكن المعدوم والصادق على العدم لا بد وأن يكون عدمياً فإذن لا وجوب الوجود أمر عدمي
فيكون الوجوب الذي هو نقيضه أمراً وجودياً ضرورة ويمتنع أن يكون أمراً وجودياً لأنه إما أن يكون نفس ذات الواجب
أو جزء أو خارجاً عنه والكل باطل علمه لا بد وأن يكون مغايراً للمحكوم به وأما ثانياً فلأنا ندرك المعرفة حتى قولنا ذات
الله تعالى واجب وأما ثالثاً فلأن الوجوب نسبة أو كيفية نسبة الوجود إليه والنسبة وكيفية النسبة
متأخرة عن الذات المنسوب إليها فيكون الوجوب متأخراً عن ذاته والمتأخر عن الشيء يمتنع أن يكون هو نفس ذلك الشيء
وأما أنه يمتنع أن يكون جزء الذات الواجب فلأنه حينئذ يلزم أن يكون الواجب لذاته مركباً وكل مركب ممكن
فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف وأما أنه يمتنع أن يكون الوجوب صفة للواجب فلأن الصفة مفتقرة
إلى الموصوف والمفتقر إلى غيره لا بد وأن يكون ممكناً فالوجوب ممكن وإذا كان الوجوب ممكناً لذاته كان الواجب
لذاته أولى أن يكون ممكناً لذاته فصح ما ادعيناه

الخامس

الوجه الخامس لو وجد واجب الوجود لكان مفتقراً إلى
الزمان والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته بيان الأول أن واجب الوجود دائم وأن يكون دائم الوجود والمعقول
من الدوام هو الذي يكون موجوداً في الآن وفيما قبله وفيما بعده فكل الوجود في الحاضر وفي الماضي وفي المستقبل
موقوف على تحقق الماضي والحاضر والمستقبل لأن حصول الشيء في الشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين
موقوفة على كل واحد من المنتسبين فإذن دوام الوجود يفتقر إلى تحقق الزمان وأما أن المفتقر إلى الغير لا بد وأن يكون
ممكناً فقد بيناه مراراً

السادس

السادس لو وجد واجب الوجود لوجب أن يكون موقوف الوجود إما على تحقق هذا
الحادث المعين أو عدمه لأنه لو لم يكن موقوف الوجود على أحدهما لكان وجوده بدون كل واحد منهما فيجوز
وجوده مع كونه مغايراً لارتفاع النقيضين والإثبات وذلك محال بالضرورة وإذا ثبت هذا فنقول وجود
هذا الحادث المعين أو عدمه موقوف على الغير ضرورة أن وجوده وعدمه ممكن والموقوف على الموقوف على الغير
أولى أن يكون ممكناً فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف

السابع

السابع وجوب الواجب موقوف
على امتناع ما سواه وجوده ومن غيره فيكون واجب الوجود موقوفاً على امتناع غيره فيكون ممكناً لذاته هذا
خلف مع أنه على المعارضات التي نكل ذكرها هنا والجواب عن الأول قال الإمام الأستاذ
قدس الله روحه هذا ما تمسك الفلاسفة على كون الوجود مشتركاً فيه بين سائر الموجودات وهو باطل على
ما تقدم بيانه هذا هو الذي ذكره الإمام رحمه الله عليه ونحن نقول مسلم أن الوجود مشترك لكن

الواجب والممكن ولكن لم قلتم إن الوجوب غير الوجود بل ذات الله تعالى وجوده ووجوبه وحقيقته بمعنى واحد
أما قوله الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب قلنا لا نسلم
بل الواجب يخالف غيره من الموجودات بقيد سلبي وهو عدم عروضه لماهيته ثم هذا الوجود المميز بقيد عدمي
هو نفس الوجود وهذا على رأي الحكماء ومذهبهم حيث قالوا وجود الله تعالى ممتاز عن غيره بعدم عروضه لماهيته
لم لا يجوز أنه ليس كذلك لا بد لهذا من دليل واتصاف الأحوال يكون الوجود المجرد مستلزماً للوجوب بمعنى عدم احتياجه
إلى غيره قلنا إن الوجود في حق الواجب عارض لماهيته ولكن وجوبه عبارة عن كون ماهيته تقتضي لذاتها ذلك
الوجود والحاصل أن الماهية من حيث هي هي مقتضية لوجودها بخصوصها وهذا معنى قولنا الله تعالى واجب الوجود
لذاته وعلى هذا يزول الإشكال من كل وجه وأيضاً ما المانع من أن يكون الوجوب والوجود متلازمين من غير أن
يكون أحدهما علة للآخر ومعلولاً له أو نقيض هذا إنما يمكن أن يقال على الوجه الأول أما قوله في الوجه الثاني
كلما وجب وجوده لا بد وأن يكون ذاتاً وكل ذات فإنه يساوي سائر الذوات في مفهوم الذاتية قلنا إن عنيتم
بكونه ذاتاً هو أنه قائم بنفسه مستقل بذاته على معنى أنه لا يفتقر إلى محل يحل فيه فهذا مسلم لكن هذا المفهوم
قيد سلبي فلم لا يجوز أن يكون الأمور المساوية في هذا القيد السلبي مختلفة في تمام حقائقها فإن الماهيات المختلفة
[illegible] تشترك في لازم واحد أما الأشياء المساوية في الماهية فيستحيل أن يكون لوازمها مختلفة وإن ادعيتم كونه
ذاتاً بمعنى ما هو وراء ما ذكرناه من القيد السلبي فلا نسلم أنه ذات بهذا المعنى فعليكم البيان بتصوير إقامة
الحجة عليه فإنا نمنع [illegible] أما قوله لو تحقق واجب الوجود لكان وجوده معلولاً قلنا هذا
مبني على أن الوجود زائد على الماهية وهو ممنوع سلمناه ولكن ما المانع من أن يكون وجوده معلولاً لماهيته
الله تعالى لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل هي من حيث هي هي كان ماهية الممكن مستلزمة لقبول
الوجود لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم كذلك هنا وهذان الجوابان يشيدان على قواعد المتكلمين
أما الفلاسفة فقالوا وجود الله غير عارض لماهيته بل الماهية بل الوجود المجرد عن العارض وأهل
التحقيق والنظر على ما يشعر الأستاذ إنه أما قوله في الوجه الرابع لو تحقق وجود واجب الوجود
لكان وجوبه لا يخلو إما أن كان عدمياً أو ثبوتياً قلنا لا نسلم أنه وجود موجود فإما أن يكون واجباً
أو ممكناً فإن كان الأول بطل التسلسل المذكور وإن كان الثاني فما ذكرتم من الإمكان والوجوب عام من الإمكان
وإذا كان وارداً على كل حال سقط جميع ما ذكرتم على أنا نقول لم لا يجوز أن يكون الوجوب أمراً وجو
دياً وهو نفس ذات الواجب وأما الحكم والحمل فذلك من قبيل حمل اللفظ مثل قولنا الأسد ليث والخمر
عقار إلى غير ذلك وهذا مذهب الفلاسفة حيث قالوا إن الوجوب أمر وجودي وهو نفس ذات الواجب

ثم نعلم انه ليس كذلك الا انه لا بد من دليل سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الوجوب عبارة عن عدم احتياجه الى غيره في وجوده
اما قوله وجوب الوجود نفسه لا وجوب الوجود الى اخره قلنا هذا معارض بمثله وذلك ان الوجوب
عدمي مشترك بين واجب الوجود وواجب العدم والوجوب امر عدمي بدليل صحة حمله على الممتنع واذا كان المشترك
امرا عدميا كان وجوب الوجود امرا عدميا والا لزم كون العدم مقوما للوجود وهو محال بالضرورة فوقع التعارض
اما قوله في الوجه الخامس لو تحقق واجب الوجود لكان مفتقرا الى الزمان قلنا لا نسلم وما المانع من ان يكون
موجودا مستغنيا عن الزمان والذي يدل عليه ان الوجود الدائم لو افتقر الى الزمان لكان الزمان لكونه دائما مفتقرا الى
زمان اخر وهو محال اما قوله في الوجه السادس لو تحقق واجب الوجود لكان وجوده موقوفا اما على وجود
هذا الحادث او على عدمه قلنا ما تعني بالموقوف تعني به انه لا بد وان يقارنه اما وجوده او عدمه او تعني
ان الواجب لذاته يحتاج الى احدهما في وجوده ان عنيت به الاول فهذا مسلم ولكن لا يلزم منه محال وان عنيت به الثاني
فممنوع وما الدليل عليه اما قوله في الوجه السابع وجود واجب الوجود موقوف على انتفاء ما ينافيه
قلنا ان عنيتم به انه لا يتحقق الا وان يكون ما ينافيه منتفيا فهذا مسلم ولكن عدم المنافي كان واحدا من لوازم
حقيقته وان اردتم به انه يحتاج في وجوده الى عدم ما ينافيه فهو ممنوع مسئلة في خواص الواجب لذاته وهي
عشر الخاصة الاولى الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات
لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال مسئلة اعلم ان واجب الوجود له معنيان احدهما ان يكون

مطلب في ان واجب الوجود له معنيان

الوجود من ذاته ومعناه ان ماهيته نفس الوجود والمعنى الثاني عدم احتياجه في وجوده الى غيره
ويسمى بالمستغني المطلق وهذا المعنى من لوازم المعنى الاول الواجب لغيره معلول لذلك الغير ممكن لنفسه اذا عرفت هذا
فنقول يستحيل ان يكون واجبا لذاته وواجبا لغيره اما الاول فلان الواجب لذاته الذي لا يرتفع بارتفاع
الغير والواجب لغيره الذي هو معناه انه يرتفع بارتفاع الغير فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته وواجبا
لغيره يلزم ان يحكم عليه العقل بانه لا يرتفع بارتفاع الغير نظرا الى كونه واجبا لذاته وان يحكم بانه يرتفع
بارتفاع الغير نظرا الى كونه واجبا لغيره ومعلولا له فيلزم الجمع بين النقيضين وهو محال اما الثاني فلان الواجب
لغيره ممكن لذاته فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته وواجبا لغيره يلزم ان يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا
وهو محال مسئلة الواجب لذاته لا تركيب فيه لان كل مركب يحتاج الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب محتاج
الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لذاته ولا شيء من الواجب لذاته ممكن لذاته مسئلة هذا اصل اي ما صح
الثابت للواجب لذاته دليل من لا يقول واجب الوجود لا يجوز ان يكون له اجزاء القوام ذاته الا اجزاء حسية
كما يكون للجسم من الاجزاء الحسية ولا اجزاء عقلية كما للجسم من جزئيه اما الهيولى والصورة على مذهب الحكماء واما الجوهر

على راي المتكلمين لان المركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فالمركب محتاج الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فاذن
واجب الوجود ممكن لذاته هذا خلف قال بعض الناس البرهان يدل الا على موجود يقطع عليه السلسلة
ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون ايضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا لان
يقطع عليه سلسلة الحاجة قال الامام رحمة الله عليه في جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا
لذاته لكان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ابطلناه وذلك وسيأتي الكلام فيه هنا ان شاء الله تعالى مسئلة الواجب
لذاته لا يتركب عنه غيره والا لكان بينه وبين الجزء الاخر علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير المقتضي
واجب الوجود لا يكون جزءا من غيره لانه لو كان كذلك فاما ان يكون بينه وبين بقية الاجزاء التي يتركب عنها ذلك الغير
ملازمة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون تلك الملازمة بينه وبين غيره من الاجزاء لذاتيهما او لاحدهما او الثالث
والثاني محال لانه حينئذ يكون ذلك المركب من حيث هو هو معلولا للثالث فيكون الواجب لذاته معلولا لغيره
وهو محال لما سبق من قبل وان كان الاول فاما ان يحتاج احدهما في وجوده الى الاخر او ما يحتاج اليه الى الاخر
او لا يكون كذلك فان كان الثاني كان كل واحد منهما مستغنيا عن الاخر من كل الوجوه فلا يجب مقارنتهما فلا يكون
بينهما ملازمة وايضا لا يحصل من مجموعهما ذات واحدة بحقيقة مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية
فاذا لا بد وان يكون احدهما محتاجا الى الاخر فان كان المحتاج هو الواجب لذاته لم يكن الواجب لذاته محتاجا
في وجوده الى غيره وكل ما يحتاج في وجوده الى غيره لا بد وان يكون ممكنا فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف
واما ان كان على العكس فالواجب لذاته يكون مستغنيا عن الجزء الاخر وعن كل ما يحتاج اليه فيتحقق بدونه
فلا يكون بينه وبينه ملازمة وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان الثاني وهو ان لا يكون بينهما ملازمة اصلا
فلا يحصل منهما مجموع واحد له حقيقة واحدة وقد فرضناه كذلك هذا خلف وهذا الكلام عن مقام التأمل
فيه مسئلة الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته المعتبر اعلم ان مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري رحمة الله عليه ان وجود الله تعالى نفس حقيقته وكذلك وجود سائر الموجودات فلا يكون
وجود الله تعالى عارضا لماهيته اذ يمتنع ان يحل ذاته في غيره على ما سيأتي بيانه واما مذهب ابي علي
بن سينا فهو ان الوجود مشترك بين سائر الموجودات الا انه زعم مع هذا القول ان وجود الله تعالى غير
عارض لماهيته واما وجود سائر الموجودات فهو عارض لماهياتها واحتج المتكلمون الثلاثة ذكرها
الشيخ ابو علي وغيره نذكرها على احسن الوجوه ان شاء الله تعالى فنقول لو كان وجوده مغايرا لماهيته
ما خلا اما ان يكون مجموع ذلك الوجود مستغنيا عن تلك الماهية او لا يكون فان لم يستغن فكان ذلك الوجود
محتاجا الى تلك الماهية فلا بد ان يكون عارضا لها لان المعنى بالحلول لذاته لو كان حالا فيه يلزم ان لا يكون الجزء هو عرضا

والموجود جوهر او ذلك بسيطة واذا لم يكن عارضا لها يكون موجودا لذاته وقد فرضناه عارضا لماهية هذا خلف واما
ان يتوقف تحقق ذلك الوجود على تلك الماهية كان محتاجا الى تلك الماهية وكل محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته فان الوجود
من حيث هو هو ممكن وكل ممكن فله سبب فلذلك الوجود له سبب وذلك السبب ان كان غير ماهية واجب الوجود كان وجود
واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا خلف وان كان نفسه تلك الماهية والسبب متقدم بالوجود
على المسبب لزم كون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها فتكون موجودة قبل ان تكون موجودة وذلك يقتضي ان يكون
موجودا مرتين وايضا يلزم التسلسل وايضا فعلى تقدير امكان التسلسل لا يندفع الاحتياج الى الماهية لان تلك الماهية اما
ان تقتضي وجودا او لا تقتضي فان اقتضت وجودا لم يكن بين الماهية وبين ذلك الوجود وجود اخر فتكون العلة غير متقدمة
بالوجود على المعلول وذلك محال وان لم تقتض وجودا اخر كان ذلك كلاما في ماهية لا تقتضي الوجود بل وجودها انما جا
من سبب اخر وذلك ما يبطله من الكتاب ويخرج من الجواب هذا الشرح كلامهم على احسن الوجوه مع الاعتراض
عليه لم لا يجوز ان يكون الموجود هو الماهية الى اخر التفسير ملاحظة الامام الاستاذ رحمه الله عليه
من تقرير كلام الحكماء شرع في ايراد السؤال عليه وتقريره ان يقول لا نسلم ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول وهذا
لان الماهية من حيث هي هي تؤثر في الوجود لا بشرط الوجود ثم انه اجاب عن سؤال مقدر وهو ان الحكماء قالوا اذا
كنت لا تعقل وجود الماهية من كونها مؤثرة في الوجود فلم لا يجوز كونها مؤثرة في الوجود حال كونها معدومة وذلك
محال فاجاب عنه وقال هذا غير لازم لان اعتبار الماهية مغاير لاعتبار وجودها وعدمها وقد
تقدم ذلك فيجوز اسناد الوجود الى تلك الحقيقة من حيث هي هي لا من حيث انها معدومة والذي يدل على ما قلناه
ان الاول يعني ان الماهية اذا شرطنا فيها الوجود والعدم لا يوجد لها الامكان بل الامكان انما يوجد
لها من حيث هي هي فكما لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في كون الماهية موصوفة بالامكان ادخال
العدم فيها فكذلك لا يلزم من ما تقدم والثاني ان الماهية قابلة للوجود لا بشرط وجود اخر ثم لا يلزم ان تكون الماهية
قابلة للوجود بشرط العدم حتى يقال الماهية حال عدمها موصوفة بالوجود فكذلك هنا لا يجعل المؤثر في الوجود
هو الماهية المعدومة بل الماهية فظهر بهذا فساد قولهم مثل ثم الذي يدل على ان واجب الوجود
الى اخر التفسير ملاحظة الامام الاستاذ من ايراد السؤال على دليلهم شرع في وجوه المعارضة وتحقيق
تقريرها من وجوه الاول ما ذكره في هذا الكتاب وتقريره ان يقول اتفق الجمهور على ان حقيقة الله تعالى غير
معلومة للبشر والحكماء ساعدونا عليه اذا ثبت هذا فنقول وجود الله سبحانه وتعالى معلوم وماهيته غير
معلومة فيلزم ان يكون وجوده غير ماهيته فاما قالت الحكماء وجوده عبارة عن الوجود المقيد بالقيد السلبي
ثم ان ذلك الوجود المقيد بسلب صفات الجلال وصفات الاكرام وتلك الامور لا نهاية لها فيحتاج الى ان حقيقته

77

غير معلومة اراد به ان العقل يتصور وجوده مع ما له من صفات الكمال والنعوت والسلب فيعود ان الوجود من
حيث هو وجود اما ان يقتضي احد هذين القيدين اعني التجرد عن الماهية واللا تجرد او لا يقتضي واحدا منهما فان كان
الاول فاما ان يقتضي التجرد عن الماهية فيلزم ان يكون كل موجود غير مقارن لماهية فيكون وجود الممكنات غير
عارض لماهية هذا خلف لان هذه المسألة مفرعة على هذا المعنى او يقتضي عدم التجرد فيلزم ان يكون كل موجود غير
مجرد عن الماهية فيلزم ان يكون وجود الله تعالى لماهية واما ان كان الثاني فيجوز ان لا يكون الوجود مقتضيا احد
القيدين فلا انه حينئذ لا يوجد عارضا او غير عارض الا لسبب منفصل فلا يتصور واجب الوجود مجردا عن الماهية الا بسبب
منفصل فلا يكون وجود واجب الوجود لذاته بل بسبب خارج هذا خلف الوجه الثالث فيجوز ان الباري
سبحانه وتعالى مبدأ العقد اما ان يكون لوجوده بشرط التجرد عن الماهية او لا بهذا الشرط فان كان الاول لزم
ان يكون العقد العدمي داخلا في علة الوجود لان التجرد قيد عدمي وهذا محال واما ان لا يعتبر فيه هذا القيد
بل لماهية الوجود وتلك الماهية حاصلة في الممكنات فوجب ان يكون كل موجود علة لوجود معلول الباري
سبحانه وتعالى وان يكون الباري تعالى معلولا لكل الممكنات هذا خلف ومن اراد المبالغة في هذه المباحث فعليه
بشرح الاربعين مسألة الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوده زائدا على ماهيته الى اخر ما قرره التفسير
اعلم ان الحكماء زعموا ان الوجوب نفس ذات الواجب وليس هو جزءا ولا صفة من صفاته بناء على ان الوجوب امر سلبي
اما المتكلمون فزعموا انه امر عدمي وهو غير مستغن عن علم اضافته في وجوده الى الغير فلا جرم لا يكون الكلام معهم
في هذه المسألة وانما الكلام مع الفلاسفة اذا ثبت هذا فنقول يمتنع ان يكون الوجوب وصفا ثبوتيا
يمتنع ان يكون خارجا عن الذات لان كل ما كان خارجا عن الذات لا يخلو اما ان كان مستقلا عن الذات او لا يكون فان
كان الاول لا يكون الوجوب وصفا لها فيكون وجوبها بنفسها هذا خلف وان لم يكن مستقلا كان موقوفا على غيره
والموقوف على الغير ممكن لذاته فالوجوب ممكن لذاته فيصح عليه العدم فيكون عدمه لا لعدم سببه الذي هو
الذات فاذن جاز العدم على الوجوب جاز ايضا على الذات وايضا اذا كان الوجوب ممكنا والذات ايضا جاز ان
واجبة الوجوب فاذا جاز عدم الوجوب جاز عدم الذات بطريق اولى مثل وايضا فوجوب ذلك الوجوب
الى اخر التفسير هذا وجه اخر وتقريره ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا فلو امتنع عدمه لم يكن ذلك
الامتناع لنفس مفهومه بل لامتناع عدم سببه الذي هو الذات فاذن حاله من امرين اما ان يصح عدمه او لا يصح
فان صح فلما صح عدم الوجوب صح عدم الواجب لانه علته هذا خلف وان لم يصح فقد يعني ان وجوب المعلول
تابع لوجوب العلة فيلزم ان يكون للماهية واجبة فلا وجوبان ويلزم التسلسل وهو محال مثل فعند ثبوت
الوجوب والامتناع الى اخر التفسير ملاحظة الامام رحمه الله عليه من ذكر ما يتمسك به الفلاسفة وبيان ان

الوجوب لاحتمال ان يكون وصفا خارجا عن ذات الواجب بناء على ان الوجوب امر ثبوتي فشرع في ذكر ما يمكن ان يجعل معارضًا
لما ذكره وتقريره ان الوجوب يمتنع ان يكون نفس ذات الواجب والا لما عقل له [illegible] مواد القضايا الثلاثة
الوجوب والامتناع والامكان اذا ثبت هذا فنقول ان هذه الامور الثلاثة تعقل لا بحسب نسبة المحمولات الى الموضوعات
مثال ذلك ان قولنا الانسان واجب ان يكون حيوانا وممتنع ان يكون حجرا وممكن ان يكون كاتبا اذا ثبت هذا فنقول كيفية
النسبة مغايرة عن النسبة المغايرة عن المحمول والموضوع والمغاير عن المغاير اولى ان يكون مغايرا فاذا الوجوب مغاير
عن ذات واجب الوجود بنفسه فلو كان الوجوب نفسه لزم مغايرة الشيء لنفسه ثم هي بعينها محال ومعلوم ان الوجوب
لا يكون جزءا من ذات الواجب لما عرفت ان الواجب لا يكون مركبا فاذن ليس الا ان يكون الوجوب زائدا على الماهية وهو المطلوب
موضع التعارض احتمال نوعية معنى الوجوب [illegible] ذات الواجب من قبيل الحمل اللفظي فزال السؤال [illegible]
الوجوب بالذات لا يكون مشتركا [illegible] هذا هو الوجه الثاني الذي يعتمد عليه الحكماء في بيان وحدانية
واجب الوجود وذكره ابو علي في كتاب الاشارات اذا عرفت هذا فنقول الدليل مبني على مقدمات الاولى
الوجوب امر ثبوتي الثانية ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات الثالثة الوجوب
وصف مشترك [illegible] الرابعة التعين امر ثبوتي زائد على ذات المتعين والخامسة ماهية الاشتراك غير ماهية
الامتياز اذا عرفت هذه المقدمات فنقول لو قدرنا ذواتا مشتركة في وجوب الوجود فلا بد وان يكون
وجوب كل واحد منهما مغايرا لهويته كل واحد منهما فلا يخلو اما ان يكون تعين كل واحد منهما من نفسه فلازمه
او لا يكون فان كان [illegible] فلازمه كان الوجوب لا ينفك عن التعين وان التعين المخصوص [illegible] الوجوب
بذلك التعين او التعين بذلك الوجوب [illegible] فيكون كل واحد من تلك الاشخاص ممكن الوجود محتاجا
الى سبب يوجدها ويشخصها فلا يكون الاشياء الواجبة واجبة هذا خلف وان كان [illegible] فلازمه
فاما ان يكون لا التعين [illegible] او التعين [illegible] فان كان الاول كل واحد منهما معلولا علة منفصلة فيعود المحال
المذكور وان كان الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر او يكون احدهما مستلزما دون الثاني والاول
محال لاستلزامه الدور واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الهوية التي هي التعين مستلزمة للوجوب او يكون الوجوب
مستلزما للهوية فان كان الاول لزم كون الوجوب معلولا واذا كان معلولا كان ممكنا واذا كان ممكنا كان الواجب
اولى ان يكون ممكنا وان كان الثاني فهو يعني الوجوب بالذات يقتضي تلك الخصوصية وذلك التعين فكل واجب
الوجود لذاته ليس الا ذلك الواجب فاذن واجب الوجود واحد وهذا تمام الحجة ولكن ايرادها على [illegible]
لمن يقول لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكان كل واحد منهم كاملا من جميع ما مر فيكون
قوام واجب الوجود [illegible] فلا يكون واجب الوجود لذاته واحدا لذاته لان قوامه [illegible] غيره [illegible]

فليس نوعا واحدا بهما اذا نسبنا الكلام الى جزئيه فنقول [illegible] لا بد وان يشتركا في الوجوب والا كان الواجب معلوما
كما ليس نوعا واحدا والمعلوم بعين الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف واذا ثبت اشتراكهما في الوجوب
الذاتي فلا بد وان يتمايزا من وجه اخر اذ لو لم يتمايزا من وجه لم يتميز احدهما عن الآخر فلا يكونان اثنين بل يكونان شيئا
واحدا فلا يكون كل واحد منهما اثنين وقد فرض ذلك هذا خلف واذا كان كل واحد من الجزئين مشاركا للآخر في شيء
ومباينا من وجه لزم ان يتركب كل واحد من الجزئين الآخرين [illegible] فلا بد وان يكونا مشتركين
في الوجوب ومتباينين من وجه آخر وذلك يوجب انقسامهما من جزئين اخرين [illegible] ان يكون كل واحد منهما مركبا من اجزاء
غير متناهية [illegible] وذلك محال [illegible] لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكانت
الاشياء الداخلة تحته اما ان يكون [illegible] فان كان [illegible] كان واجب الوجود جنسا
تحته انواع وان كان [illegible] كان واجب الوجود نوعا تحته اشخاص والاول محال لوجوه [illegible]
لا بد من تلك الانواع من فصول تميز بعضها عن البعض وذلك باطل لان الفصل يجب ان يكون سببا لوجود حصة النوع
من الجنس فيكون لوجوب الوجود وجود آخر [illegible] ان يكون الوجوب معلولا وهو محال الثاني
وجوب الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث انه مقسوم بالفصل يلزم من عدم
الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق بالغير هذا خلف واما ان كان نوعا تحته اشخاص
[illegible] كل واحد منهما ليس لذاته والا لكان نوعه في شخصه فيكون [illegible] عن تلك الماهية
وعن لوازمها فيكون لو لا تلك العلة لم يكن ذلك الواحد ذلك الواحد فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون واجبا
هذا خلف [illegible] ان [illegible] كلام الحكماء وذلك الدليل [illegible] يعمل عليه هذا انما الى آخره
[illegible] لكلام الاستاذ رحمه الله عليه من ذكر الدليل الذي تمسك به الفلاسفة في اثبات وحدانية
واجب الوجود شرع في ايراد السؤال على تلك المقدمات فقال لا نسلم ان الوجوب وصف ثبوتي ثم انه اقام الدليل
على ان الوجوب يمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا [illegible] لو كان الوجوب وصفا ثبوتيا لا يخلو
اما ان يكون نفس ذات الواجب او جزءا او وصفا خارجا عنه والاقسام باسرها [illegible] فامتنع القول بكون الوجوب
امرا ثبوتيا [illegible] الحكم على ذات الواجب بالوجوب والمحكوم عليه لا بد وان يكون مغايرا للحكم ويمتنع ان يكون
داخلا في ذات الواجب [illegible] الواجب لذاته لا يمكن ان يتركب [illegible] الوجوب [illegible]
للماهية الى الوجود وماهيته التي [illegible] على انتسابها الى [illegible] وماهيته التي [illegible] على وجودها
والمعدوم يستحيل ان يتصف [illegible] ان الوجوب يمتنع ان يكون نفس الذات الواجب
ومحال ان يكون الوجوب خارجا عنه لانه حينئذ يكون محتاجا الى تلك الذات والمحتاج الى الغير لا بد وان يكون

ممكنا لذاته فالوجوب ممكن لذاته واذا كان ممكنا لذاته كان للواجب اولى ان يكون ممكنا وايضا اذا كان ممكنا لابد له من
سبب فيكون واجب الوجود سببه فلا ماهية ماهيته لكون قبل هذا الوجوب فيلزم التسلسل فظهر الفرق هذا …
… وانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت الى آخر التقسيم هذا هو الوجه الثاني لبيان ان
الوجوب يمتنع ان يكون امرا ثبوتيا وتقريره ان نقول الوجوب لو كان امرا وجوديا لكان مساويا لاقسام الموجودات لما تبين
ان الوجود مشترك بين سائر الموجودات وهي الحال في ماهيته لما يكون وجوده زائدا على ماهيته فاما ان يكون ماهيته
مستحقة لما هي له لذلك الوجود او لا يكون فان لم يكن الوجوب واجب الثبوت بل كان ممكن الزوال واذا كان ممكن الزوال
كان الواجب ايضا ممكن الزوال فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وان كانت ماهيته مستحقة لذلك الوجود لما هي
من كان ايضا ماهيته لوجود زائد على ماهيته وعلى وجوده فيكون وجوب الوجود زائدا عليه والكلام فيه كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل … وايضا هو مبني على كون العدم امرا ثبوتيا وهو باطل على ما سيأتي بيانه …
للمصنف لما فرغ الامام الاستاذ نور الله ضريحه من الاعتراض على المقدمة الاولى وهي كون الوجوب امرا ثبوتيا
شرع في الاعتراض على المقدمة الثانية فقال لا نسلم ان العدم امر ثبوتي وبيان الكلام في هذه المسئلة ان شاء الله تعالى
… وايضا هو معارض بان واجب الوجود الى آخر التقسيم لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله
من الاعتراضات المذكورة الاولى شرع في المعارضة وتقريرها ان نقول قد ثبت ان واجب الوجود وجوده زائد على
ماهيته وقد قررنا هذه المسئلة من قبل ثم ان الواجب يشارك غيره في الوجود ويخالفه … فيكون ذات الواجب
سبب الوجود المشترك والوجوب الذي به الامتياز فعند ذلك الحال لا يخلو اما ان يكون بين الوجود والوجوب
ملازمة او لا يكون ثم يذكر جميع ما ذكرناه من الشبهة الاولى المذكورة في اول الباب حتى … الصانع
واجبنا عنه بما قال … الامام الاستاذ رحمه الله عليه وقد علمت انه لا جواب عن الشبهة الاولى الا ان يقال
الوجود مقول على الواجب وغيره بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي واذا كان لا جواب الا هذا الكلام
عن تلك الشبهة الا بهذا الطريق كان لنا ان نقول هاهنا ايضا الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك
اللفظي دون الاشتراك المعنوي وحينئذ يلزم احد الامرين وهو اما بطلان … او …
الدليل الدال على نفي الواجب اصلا واذا سقط الواجب لذاته بطل القول بكونه واحدا لان القول بكونه واحدا
مفرع على تحققه وثبوته فهذا تقرير كلام الامام الاستاذ قدس الله روحه واما الدلالة الدالة على ان
الوجوب والعدم امران وجوديان فسنتكلم فيها ان شاء الله تعالى … وقوع لفظ الوا
على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي … جملة الكلام على
ان الاشتراك بين هذين القسمين في الالفاظ لا في المعنى واحتج … انه لو كان الاشتراك

في العين كان … امرا … فيكون وجوب الوجود للذات مركبا من جزئين وكل
ذي جزء يفتقر الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الوجوب بالذات مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا لذاته واذا كان ممكنا لذاته
كان الواجب اولى ان يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف وايضا فان الوجوب اذا كان ممكنا
… فيكون للوجوب وجوب آخر ويلزم التسلسل وهو محال … ولان العدم المشترك ان كان عينا
الى آخر التقسيم هذا هو الوجه الثاني لبيان ان الوجوب مقول على الواجب بالذات وعلى الوجوب بالغير
بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي وتقريره ان نقول المشترك بينهما لا يخلو اما ان كان عين العدم
او … باطل فبطل القول بثبوت المشترك المعنوي بينهما اما الاول فلان المشترك لو كان عين
العدم لزم ان ماهية الوجوب بالغير عارضا للعدم جزءه ان المشترك احد اجزاء ماهيته وهو عين العدم والعين
عين العدم يمتنع ان يكون عارضا للعدم جزءه ان العارض على الشيء محتاج … ان يكون محتاجا الى … عين العدم
هذا خلف واما المشترك لا … للعدم … لا يكون تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا لذلك
العدم فلا يكون الواجب بالغير واجبا بالغير هذا خلف وان كان الثاني فهو ان يكون المشترك بينهما محتاجا الى
العدم يلزم ان لا يكون تمام ماهية الوجوب بالذات عين العدم جزءه ان … محتاج الى جميع اجزائها ومن
جملة اجزائها العدم المشترك بينه وبين الواجب بغيره وذلك المشترك يحتاج الى العدم فيكون هو محتاجا الى ما يحتاج
… الذي هو مشترك بينه وبين الوجوب بالغير واذا لم يكن عين تمام ماهيته كان ممكنا لذاته فيعود
المحال من ان الوجوب بالذات اذا كان ممكنا كان الواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا … هذا الوجه
… فهو معارض بان مسمى الواجب يكون نسبته الى الواجب بالذات والواجب بالغير ومورد التقسيم
مشترك بين القسمين لا محالة … لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله عليه من ذكر دلائل
… اورد ما يعارضه وتقريره ان نقول … تقسيم الوجوب الى الوجوب الذاتي والوجوب
بالغير وقد قررنا ان مورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه فيلزم ان يكون الوجوب الذي جعلناه
مورد هذا التقسيم مشتركا بين القسمين جميعا وذلك يبطل ما ذكرتم وقد … باب الوجود على هذه
الحجة … فلما مورد التقسيم انه يكون مسمى كما يحتمل اللفظ … اللفظ والمعنى … ذلك
… ولنا ان نبين … على ان الوجوب ليس وصفا ثبوتيا لانه لو كان وصفا ثبوتيا لكان
اما ان يكون مقولا على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي او بالاشتراك اللفظي وهما
… على … العدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا … هذا الكلام خارج عن هذه المسئلة
والامام الاستاذ رضي الله عنه لما فرغ من ذكر المعارضة وتقريرها … فقال لكل ان …

من هذا الماخذ بكونه على ان الوجوب ليس وصفا ثبوتيا ولقائل ان يقول لو كان الوجوب وصفا ثبوتيا فاما ان
يكون معقولا على الوجوب بالذات والوجوب بالغير بحسب الاشتراك اللفظي او بحسب الاشتراك المعنوي والاشتراك
الى كل واحد من القسمين لا سبيل الى القول بكون الوجوب وصفا ثبوتيا اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع
ان يكون معقولا عليهما بحسب الاشتراك اللفظي وذلك لان مسمى الواجب يكمل نسبته الى الواجب بالذات
والواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك من الاقسام بحسب المعنى فبطل الاول واما الثاني انه يمتنع ان يكون وصفا
ثبوتيا على وجه يكون معقولا عليهما بحسب الاشتراك المعنوي وذلك بما قررناه من الدليل الدال على ان الوجوب
لا يكون معقولا على الواجب بالذات والواجب بالغير بحسب الاشتراك المعنوي كما قرره الحكماء ولما بطل القسمان
بطل القول بكون الوجوب امرا ثبوتيا مسئلة الواجب لذاته واجب من جميع جهاته اذ لو فرضنا انه
[illegible] او سلبي لا يكون بالحقيقة ذاته لتوقف حصول ذلك الامر له او انتفائه عنه على حضور غير ذاته او عدمه
وذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول او الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير فالواجب
لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته هذا خلف التقسيم بمعناه ان الواجب لذاته يكون واجبا
في ذاته وفي صفات ذاته على وجه لا احتياج الى غير لا في ذاته ولا في صفاته بل يكون الذات نفس ما له من الصفات
سواء كانت تلك الصفات سلبية او ثبوتية وهل الحجة تدركونها الامتناع لغير على ذات الله تعالى من اتصافه
بصفات الحوادث بذاته والعدام صفاته بعد وجودها وما يحكيه من بدا على انه لا يقبل التغير اصلا لا في الذات
والصفات ولقد قررنا ان يقول كل صفة تعقل ثبوتها للواجب الوجود فاما ان يكفي في تحققها ذات
واجب الوجود او لا يكفي فان كانت ذاته كافية وجب حصول تلك الصفة له دائما لدوام ذاته واذا كان كذلك
استحال التجدد والتغير عليه في صفاته واذا لم تكن ذاته كافية فلا يخلو اما ان كانت كافية في سلبها
عن ذاته او لا يكون فان كانت ذاته كافية في سلبها وجب دوام سلبها بدوام ذاته واذا كان كذلك استحال عليه
التغير والتجدد في الصفات وان لم تكن ذاته كافية في ثبوت الصفة ولا في انتفائها كافية في سلب الصفة يكون
ثبوت الصفة له ولا ثبوتها موقوفا على غير اخر او لا ثبوته لكن ذاته سبحانه وتعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة
ولا ثبوتها وكلاهما موقوف على ثبوت ذلك الغير ولا ثبوته فاذن ذاته يكون موقوفة على ذلك الغير
فيكون ذاته من نفسها ممكنة الوجود والواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف واذا بطل هذا القسم الثالث
تعين الاول او الثاني واياما كان يلزم ان لا يكون قابلا للتغير اصلا وهو المطلوب وهذا هو المعنى
بقولهم واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته [illegible]
وان يكون لا حاجة الى الاخر حاجة او يكونا مستندين الى ثالث والا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر

وعن كل ما يعقل انه الآخر اذا ثبت هذا فنقول ثبوت الصفة ولا ثبوت الصفة من لوازم ذات الباري
سبحانه وتعالى فلا بد وان يكون احدهما الى الاخر حاجة او يكونا مستندين الى ثالث فان استند احدهما الى الاخر
فيكون ذلك الحكم مستندا الى الذات وانما يكون كذلك اذا كانت تلك الذات كافية في ثبوت تلك الصفة او لا ثبوتها
واذا كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير واما ان استند كل واحد منهما الى الاخر فكل واحد منهما يمتنع انفكاكه
عن الاخر لزم ان يكون كل واحد منهما ممكنا فيكون ذات الواجب ممكنا وهو محال واعلم ان على هذه الحجة اشكالين
الاول ما اشار اليه الامام الاستاد رحمه الله عليه وتقريره ان يقول [illegible]
الاعراض الوجودية اذا ثبت هذا فنقول بعد تجدد لذات الله تعالى كونه مع الموجود المعين [illegible]
فنقول ذاته لا تخلو اما ان كانت كافية في ثبوت تلك الصفة او لم تكن كافية في عدمها او لا كافية لا في ثبوتها ولا في
عدمها فان كانت ذاته كافية في ثبوت تلك الصفات لزم من دوام ذاته دوامها فيلزم ان يكون الحادث المعين
دائما وهو محال وان كانت ذاته كافية في عدمها وجب ان يكون سلبها دائما بدوام ذاته فكان يجب ان لا يتحقق
موجود حادث اصلا والحس يكذبه واما ان لم تكن كافية لا في ثبوتها ولا في عدمها لزم احتياجها الى الشيء
او الاشياء التي بالتي ذاته موقوفة اما على الثبوت او الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير
فيكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لغيره وهو محال السؤال الثاني ذات واجب الوجود لا
تخلو عن ثبوته وعن عدم ثبوته وثبوت ذلك الشيء وعدمه موقوف على ثبوت علة ذلك الشيء او انتفاء
علته [illegible] وكلاهما يلزم ان لا يحدث الوجود حادث معين او يكون ذات واجب الوجود ابدا محتاجا الى الغير
اجاب الامام الاستاد رحمه الله عليه عن الاشكال بان قال هذه الحجة لا تمس الا في كون الاضافات
امورا وجودية في الاعيان وبيانه ان القبلية والبعدية والمعية والموجبية والمباينة وغير ذلك من الصفات
الوجودية في الخارج وانما هي اعتبارات ذهنية وجودها عقلية او ذهنية لا توجه علينا ما ذكرتم وعن الثاني
ان ما ثبت عنه او ما ثبت له ليس الا نفس حقيقته فلا يلزم توقفه على الغير اما لو حكم مستقلا باقتضاء ثبوت
ذلك الوصف او باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون موقوفا على احد الامرين اعني على الثبوت او اللاثبوت
والموقوف على الغير ممكن فيثبت ان التغير على واجب الوجود محال وهذا الجواب فيه نظر والاولى [illegible]
الاختصار عنه لظهوره عند العاقل مسئلة الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح العدم عليه لكان وجوده
موقوفا على عدم سبب عدمه والموقوف بالغير ممكن بالذات [illegible] واعلم
[illegible] وهذا الموضع [illegible] بالواجب لذاته ما لا يكون قابلا للعدم البتة [illegible]
قابلا للعدم [illegible] العدم هذا خلف ثم نقول [illegible] الامام الاستاد رحمه الله عليه

لو صح العدم على الواجب لذاته لا يخلو اما ان يفتقر الى سبب لعدمه او لا يفتقر اليه والثاني محال بالضرورة لان الممكن
لا بد له من مؤثر سواء كان في طرف الوجود او العدم واما ان كان له سبب موجود واجب الوجود ولا يخلو اما ان
يتوقف على العدم سبب عدمه او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم جواز وجوده حال تحقق سبب عدمه لكن يمتنع تحقق
سبب عدمه لا بد وان يكون معدوما حاضرا فقد ان العلة لا يتخلف عن المعلول فيلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما
معا وهو محال واما ان يتوقف وجوده على العدم سبب عدمه يلزم ان يكون الواجب لذاته موقوفا على الغير وقد قررنا
في الفصل الاول ان الواجب لذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره لان ذلك يجعله ممكنا فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا
لذاته وهو محال فعلم ان جواز العدم على الواجب لذاته يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول بجواز
عدمه باطلا لا محالة وفي هذا ورد على هذا الكلام شكا لعدم ذكر وهو ان وجود واجب الوجود موقوفا على انتفاء
ما ينافي وجوده مما ينافيه فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وقد مر ان الواجب لذاته يجوز ان يعرض
له صفات يستلزمها ذاته فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر الهويات واحد لو وجد مثل تلك الهوية
ويكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي وان كانت الذات حرف مع الوحدة وواجد المقصد
هنا مباحث البحث الاول هو الواجب لذاته هل له صفة ام لا من الناس من منع منه لانه يلزم ان يكون قابلا
لها وفاعلا وهو محال لان مفهوم كونه فاعلا مغاير لمفهوم كونه قابلا وهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في ذاته
او خارجين عنها او احدهما داخلا والاخر خارجا وسائر الاقسام ان شاء الله تعالى في اثبات الصفات وهذا مذهب
المعتزلة من الحكماء ومنهم من جوز ذلك واختلفوا هل يلزمه الكثرة فقيل واحد من جهة واحدة ام لا فعال
يصدر عن الفاعل الواحد فعلان وهو محال لان مفهوم انه فاعل لتلك الصفة مغاير لمفهوم كونه فاعلا لتلك الصفة
الاخرى وهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما داخلا والاخر خارجا الى اخره ومنهم من جوز
والكلام التام فيه سيأتي ان شاء الله تعالى البحث الثاني اذا قلنا بجواز صفات يعرض له يحصل بمعنى
بين الذات والصفات اما الوجوب الذاتي بمعنى استغنائه في الوجود فهو مخصوص بالذات واما الصفات
فهي مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير لا بد وان يكون ممكنا لذاته فالصفات في حكمه لذواتها واذا كانت ممكنة
لذواتها لا يكون واجبة لذاتها فعلم ان الوجوب الذاتي خصه الذات والاخص للصفات منه لكن ان الصفات
لما كانت ممكنة لا بد لها من فاعل ومؤثر وقد علمت ان المؤثر في صفاته سواها وليس لنا الا ذاته فيكون صفاته
واجبة بوجوب ذاته وهو سببه وهو المطلوب البحث الثالث اعلم انه اما ان يعتبر الذات او الصفة او المجموع
المركب منهما اذا ثبت هذا فنقول اما الذات من حيث هي هي فهو واحد وكذلك الصفة واما المركب من
الذات والصفة فهو ليس بواحد وحدة حقيقية ولا الصفات واحدا بل الوحدة والوجوب ليس الا الذات

يكون نافيا للعدم السابق ودافع العدم السابق وجود فان وجود لا عدم وقد رضينا علينا هنا اختلف
وان لم يصدر عنها اثر البتة لم يكن مؤثرا بل فرض لكون هذا اختلف اعتقد الحكماء عنه وقالوا الممكن يحتاج
الى المؤثر حالة وجوده وحالة عدمه الا ان حالة العدم عدم العلة علة عدم المعلول ووجود العلة علة
في وجود المعلول فاجاب المتكلمون عنه بوجهين الاول انه حينئذ كان العدم هو علة
عن العدم الذي لا يكون علة وعلى الذي هو معلول ووقوع الامتياز بينهما يستدعي كون كل واحد منهما في نفسه
متعينا ولكون كل واحد منهما كذلك يقتضي كون كل واحد منهما وجوديا فيلزم ان يكون العدم وجودا هذا خلف
اما الثاني فلانا نسلم ان العلة من الصفات الثبوتية فحملها على العدم يقتضي اتصاف الموجود بالمعدوم
وهو محال والثالث وهو انه لو كان للعدم من خصوصية ما يكون في الاتصاف حكم الله فلمكن ذلك العدم
ما حالة الوجود حتى لا يتعلل وجود الممكن بعلة وجوده السابع هو ان العدم العلة يكون العدم علته
والكلام فيها كالاول فيلزم التسلسل وهذا وان كان في العدمات الا انه يلزم اذا وجد موجود بعد عدمه
ان يوجد علته وعلة علته وهلم جرا فيلزم وجود اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة مجتمعة في الوجود
وهو محال والسؤال عليه ان يقال لم لا يجعل مطلق الامكان علة لاحتياج الممكن الى السبب بل الامكان
علة لاحتياج وجود الممكن الى المؤثر واذا كان كذلك لم يلزم من كون الامكان علة لاحتياج وجود الممكن الى المؤثر
كونه علة لاحتياج عدم الممكن الى المؤثر ولئن سلمنا ان الامكان علة لاحتياج الممكن الى المؤثر مطلقا ولكن ما
المانع من ان يكون العدم علة لانتفاء الوجود اعني العلة التامة اما قوله يلزم وقوع الامتياز في العدمات قلنا
هذا امر لا بد منه فانا نعلم بالضرورة الفرق بين عدم المانع وعدم الشرط والفرق بين كوني على جناح طائر وكوني
عدم كوني الان في حرب الاندلس فكيف يصح انكار وقوع التمييز في العدمات اما قوله العلة من الصفات
الثبوتية قلنا لا نسلم اما قوله لان العلة نقيض اللاعلة قلت نقيض ما ذكرتم بالاتساع فانه نقيض
الاتساع الذي هو عدم صدقه على العدم الممكن فيلزم ان يكون الاتساع ثبوتيا وهو باطل ثم الذي يدل على
ان العلة لا يجوز ان يكون صفة ثبوتية وذلك انها لو كانت صفة ثبوتية يكون مفتقرا الى الموصوف فيكون ممكنة
فيفتقر الى علة اخرى ثم الكلام في علية تلك العلية كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال الا انا نحصم
لا نسلم انها اذا كانت ممكنة تفتقر الى علة لان هذه الاشياء اعتبارية فلو صح ذلك لاحتاج الى غير وهذه التكاليف
ليس بجواب في تلك القضية والمعاوضة فيها وبين سائر الاسباب في العقل محال المقصد
لما وقع للامام الاستاذ رحمه الله عليه من ايراد ما تمسك به المتكلمون بمرح والجواب عن ادلتهم اداعو هنا
معروف ولكن اذا عرضنا هذا المقدمة على العقل وعرضنا ان الواجب يصف الا بعد وجدنا جزم

الحلول

٩

العقل القضية الثانية أظهر من جزئه الأول قلنا هذا التفاوت الذي يدعونه ممنوع وذلك أن من طرح عن نفسه
تقوداته الى وعرض هذه القضية على عقله السليم وجد جازما بصحتها وأما توقف العوام فيها فلعدم توقفهم على
العبارات والاصطلاحات أما إذا فسرنا لهم معناها بألفاظ يعتادونها وضربنا لهم المثال بكفتي الميزان على ما ذكرنا
من قبل ولا يرى إنسانا سليم الطبع يمكنه ههنا لم يحل يقطع بها حسن قطعه بأن الواحد نصف الاثنين وعند ذلك
الأوليات وبالجملة فنحن نمنع التفاوت بين هاتين القضيتين وعليكم إقامة الدليل عليه سلمنا وقوع التفاوت
بين هاتين القضيتين ولكن لا نسلم أن وقوع التفاوت فيها يخرج هذه القضية عن أن تكون أولية وما المانع من أن يقال
الأوليات متفاوتة كما أن النظريات متفاوتة ثم التفاوت للنظريات لا يقدح في كونها معلومة باليقين فكذلك هنا أيضا
أكثر العقلاء جوزوا وقوع الحكم لا عن سبب قلنا لا نسلم ثم ربما لم يفهموا ذلك وليس كلما يلوح إنسانا يكون باطلا
فالفرق بين الإلزام والالتزام معلوم بالضرورة والوارد علينا القادح في مطلوبنا الإلزام لا الالتزام قوله السؤال
الثاني قوله لو كان العلم بكون الحكم محتاجا إلى المؤثر علما أوليا لكان العلم باستناد الباقي إلى المؤثر أوليا قلنا
لم قلتم إن مجرد النظر إلى كونه ممكنا علم احتياجه إلى المؤثر بالضرورة ثم ربما يحصل باستغنائه عن المؤثر لأمر آخر وهو
اعتقاده أنه لما كان موجودا صار أولى بالوجود فامتنع ... على هذه الشبهة فإنه لولاها لقطع باحتياجه
إلى المؤثر ... فإن قالوا البرهان قلنا الحكم ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن
كان وصفا وجوديا مفتقرا إلى موصوف موجود وليس هو ذلك الحكم لأنه قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء آخر يعرض
له ذلك الوجوب بالنسبة إلى هذا الحكم وذلك هو المؤثر المقتضي قبل شروع الإمام رضي الله عنه في الجواب
عن المعارضات شرع في إقامة الدليل على أن الحكم يحتاج إلى المؤثر وهو على اختيار ما قال كون الحكم محتاجا إلى المؤثر
لا يعلم بالضرورة بل بالنظر والاستدلال ونحن نعرض ما قيل في هذه المسألة من الدلائل وقبل ذلك لا بد من ذكر ما عليه
ومن أن هذه المقدمة لما كانت بديهية عند الحكماء وأكثر العقلاء قالوا لا حاجة إلى الاستدلال عليها وبينوه بوجهين
الأول أن المقدمة البديهية هي التي يكون تصور طرفيها كافيا في استلزام التصديق والمقدمة النظرية هي
التي يكون ثبوت محمولها لموضوعها بالواسطة فإذا كونها بديهية يقتضي عدم الواسطة وكونها نظرية يقتضي
ثبوت الواسطة وبينهما تضاد وتنافٍ الثاني أن الاستدلال على القضية مسبوق باستحضارها في العقل
واستحضارها في العقل مسبوق باستحضار طرفيها أعني الموضوع والمحمول واستحضار طرفيها في العقل يقتضي
جزمه بثبوت أحدهما للآخر فلو حاولنا الاستدلال عليها كان ذلك سعيا في تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة
هذا القائل يعلم أن الاستدلال على القضية الضرورية محال مطلقا وإذا عرفت هذا القائل فنقول إنما
قال بأن هذه المقدمة نظرية واستدل عليها الوجه الأول ما ذكره الإمام الأستاذ رحمه الله وتقريره أن نقول

بما ... يتبين المطلوب الأول أن الحكم ما لم يصر واجبا لا يوجد وتقريره أنه ما لم يترجح وجوده
على عدمه لا يوجد لأن الوجود حينئذ إما أن يكون مرجوحا أو مساويا للعدم وكيفما كان استحال وجوده أما
إذا كان مرجوحا فظاهر وأما إذا كان مساويا فلأنه لو وجد لكان رجحانا بلا مرجح فيلزم الرجحان حال ما فرض كونه مساويا
وهو محال وإذا ثبت أنه لا يوجد ما لم يكن راجحا فنقول لما كان الطرف المرجوح يكون ممتنعا لأنه حين كان مساويا
كان ممتنعا فلأن يكون ممتنعا حين كان مرجوحا كان أولى وإذا كان الطرف المرجوح ممتنعا كان الطرف الراجح واجب الحصول
لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض فعلم أنه ما لم يجب لا يوجد المقدمة الثانية وهي أن ذلك الوجوب يحصل
بعد أن لم يكن وذلك يدل على كونه أمرا وجوديا وإلا لزم التسلسل في جملة الأعراض كالعلم الحاصل بعد أن لم يكن والحركة الحاصلة
للجسم بعد أن لم تكن حاصلة له المقدمة الثالثة وهي أن الوجوب إذا كان وصفا وجوديا لا بد له من محل ومحله ليس
هو الحكم لأن الوجوب سابق عليه فلا بد من محل آخر يقوم به ذلك الوجوب وذلك هو المؤثر فهذا تحرير هذه النكتة
السؤال عليه أن يقال لم قلتم إن الحكم ما لم يجب لم يوجد قوله ... أنه لا بد أن يجب أولا ثم يوجد
بالضرورة فعليكم ... أصحاب الخصوم وهم أصحاب الاتفاق والبخت يزعمون أن الحكم يكون نسبته إلى الوجود
كنسبته إلى العدم ومع هذا يوجد بدلا عن العدم أو العدم بدلا عن الوجود على سبيل الاتفاق والبخت وليس لنا
ولكن لا نسلم أن الوجوب لا بد وأن يكون أمرا وجوديا وظاهر أنه لا يكون كذلك لأنه لو كان أمرا وجوديا لكان صفة على ما سلم
فيكون مفتقرا إلى الغير فيكون ممكنا فلا يوجد تلك الصفة ما لم يجب فيكون لها وجوب آخر والكلام فيه كما في الأول
فيلزم التسلسل وليس مسلما ولكن لا نسلم أنه يقوم بغيره وظاهر أنه يجوز ... أن الوجوب والرجحان صفة
وصفة الشيء ... ذلك الشيء كما في الحركة والعلم وغير ذلك من الصفات الوجه الثاني من الدلائل
الدالة على أن الحكم يفتقر إلى المؤثر قالوا لو ترجح أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح لكان ذلك الطرف من أول
من الطرف الآخر للعلم الضروري بأن ... وإذا كان
كذلك كان ذلك الطرف أولى به من الطرف الآخر فلا يكون كل واحد من الطرفين بالنسبة إليه على السواء وقد فرضناه
كذلك هذا خلف وأما المعارضة الأولى فمدفوعة لأن ذلك التقسيم ... العلم بوجوده بالضرورة
إلى آخر التقسيم قال الإمام الأستاذ رحمه الله عليه مثل هذا التقسيم حاصل فيما علم وجوده بالضرورة
فيكون هذا التقسيم مبطلا للضروريات فيكون باطلا بيانه من وجهين الأول لو حصل هذا الشيء في هذه الساعة
لكان حصوله في هذه الساعة إما أن يكون عدميا أو ثبوتيا ومحال أن يكون عدميا لأنه نقيض اللاحصول في هذه
الساعة واللاحصول في هذه الساعة محمول على العدم فيكون عدميا فيكون الحصول في هذه الساعة ثبوتيا
ومحال أن يكون ثبوتيا لأنه إما أن يكون عين ذلك الشيء المحكوم عليه بأنه حاصل في هذه الساعة أو غيره والأول محال

اما او لا فلان حصوله في هذه الساعة لو كان يفتقر الى ان يحصل في الساعة السابقة ما امكن حصوله في الساعة الاولى وحيث
ان لا شيء الا وانه امكن حصوله في الساعة السابقة بنسبة مخصوصة بينه وبين هذه الساعة فيكون معاصرا
لها لما نقرر ان النسبة بين الشيئين معا ... لها وما ... عنها بالذات ثم يقول ذلك الزائد حاصل في هذه الساعة
ايضا فيكون حصوله في هذه الساعة زائدا عليه والكلام فيه كالاول فيلزم التسلسل الثاني فتقول النسبة
الى جسم حاصل في مكان فيقول انه ليس حاصلا في هذا المكان لان حصوله فيه اما ان يكون وجوديا او عدميا
والقسمان باطلان فبطل القول بالحصول فيه الى اخر ما قررناه فتعلم ان التقسيم ذكر الخصم مبطل للبديهيات ولا نسمع
الجواب والسؤال علينا ان نقال حاصل ما ذكره الخصم دلالة مفصلة على فساد ما ذكرناه من
التقسيم مع ان ما ذكرناه من التقسيم لا يمكن العقل من القدح فيه على التفصيل واذا كان كذلك لم يلزم من قطع العقل
بصحة مقدمات دليل من الادلة وصحة تركيبه صحة النتيجة واذا كان كذلك اشكل الاستدلال بشيء من الدلائل على
شيء من المطالب قال الامام الاستاذ قدس الله روحه اذا استنبطت الدلائل العقلية البديهية قطعا كلها
مقدماتها او تركيبها على سبيل الاجمال وان كان لا يمكن تعيينه اما اذا استنبطت فيها الا العلم بصحتها بالضرورة
وقطعا بسلامتها وهذا الاخير فيه نظر لا يخفى مثله على العاقل وايضا فالعقد كله الكلام على ان الحصول في
الزمان امر وجودي من المقولات والحصول في المكان من مقولة الاين فالواو ذلك الحصول حاصل في ذلك الزمان او الا
لا انه الحصول الجزئي الذي عليه فلا يلزم التسلسل ... واما المعارضة السابعة فهي كذلك ايضا لان الاحداث
وان كان في محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث الى اخر التقسيم ... لما فرع الامام الاستاذ رحمه الله عليه من الجواب
عن المعارضة الاولى شرع في الجواب عن المعارضة السابعة ولقرس ان يقول ذلك التقسيم انما يتم مما علم
فساده بالضرورة وذلك انا نعلم بالضرورة حدوث حادث كحركتنا او قيامنا او قعودنا او كلامنا او سكوتنا اذا ثبت
هذا فنقول ... ما ذكره يقتضي ان لا يحدث حادث اصلا بيانه وذلك ان هذه الاشياء اما ان يحدث حال
وجودها او حال عدمها والاول محال لانه يلزم ايجاد الموجود والثاني محال والا لزم اجتماع وجود هذه
وعدمها وهو محال فعلم انه لو حدث حادث فاما ان يحدث حال وجوده او حال عدمه والقسمان باطلان فبطل
القول بحدوث حادث اصلا فعلم ان ما ذكر من التقسيم باطل في امور علم ثبوتها بالضرورة فيكون العوارض باطلا
وكل ما يجعله الخصم جوابا عن هذه الامور يجعله جوابا عما اوردوه علينا ... واما المعارضة
فهي ايضا كذلك لانه يقال لو حدث هذا الصوت لكان الحادث اما الماهية او الوجود او موصوفية الماهية
بالوجود الى اخر التقسيم ... ما ذكره من انصار التقسيم بانه يجعلها على فساد الحدوث بيانه وذلك
انه يلزم ان لا يحدث حادث اصلا لان الحادث اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود والاول محال

والا لزم انقلاب ما ليس بتصور ثبوتا والثاني محال ايضا والا لزم انقلاب ما ليس بموجود موجودا او الثالث ايضا
محال اما او لا فلان الموصوفية ليست امرا وجوديا لما ذكرتم واما ثانيا فلانها لو كانت موجودة لكان الحادث
اما ماهيتها او وجودها او اتصاف ماهيتها بوجودها الى اخر ما قررناه فظهر ان ما ذكروه مطرد فيما علم
وجوده وحقيته بالضرورة فكان قادحا في البديهيات فلا نسمع الجواب العاشر ... لم قلتم ان انقلاب
ما ليس بتصور ثبوتا محال والمحال انما هو تصييره من اعتقادا ... اما ما ليس بتصور صحة ان ما صيرورته
ثبوتا فيلزم اجتماع النقيض والاثبات وليس كذلك فان ما ليس بتصور كان نفيا للتصور ثم ان النفي الا الاصولية في حال
الصورية فلا يلزم المحال المتوهم فلنا ما قررتموه من الجواب عن الوجه الوارد على مقدمات الشبهة وبين
حدوث الموضوع حال ثبوت المحمول عائد ههنا فان كان ذلك الجواب باطلا فلا يحصل الوجه جوابا عن الشبهة
والا فهو عائد ههنا ولزم تطرق الشك في البديهيات ... وهذا اشكال قوي ولعلنا نجيب عن البديهيات
لم نقول الى اخر التقسيم قال الشيخ ثم الظن حجة والمدارك العلوم والحواس ما ذكرنا القدح في
البديهيات ولقرس ان يقول ما ذكرناه دليل قاطع وما ذكرتم لا القدح في مقدمات ما ذكرنا لا يلزم دليلا اجماليا
على فساد ما ذكرناه من ان العقل قاطع بصحة ما ذكرناه من التقسيم واذا كان كذلك لم يلزم تطرق القدح في البديهيات
اذ يحتمل ان يكون قطعا من الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك خطا
وان كان طارئا بحسب خطائنا فيما ذكرناه من التقسيم وان كان العقل جازما بصحة مقدماته واذا تطرق
اليها الاحتمال لا يكون معقولا للنفس لان الاحتمال مناف للنفس وان كان على ابعد الوجوه واعلم ان هذا الكلام قد ذكرناه
في اول الجواب عن معارضة الاولى فعليكم بيان ذلك الكلام الى هذا الموضع ونحن قد دخلنا جميع مقدماتها
ما ادعيتم هذا الاشكال ... واما المعارضة الرابعة فمدفوعة لان العدم نفي محض فيستحيل وصفه
بالرجحان التقسيم هذا هو الجواب عن منع لهم لو احوج الامكان الى المؤثر جانب الوجود لاحوج اليه ايضا
جانب العدم ولقرس ان يقول العدم نفي محض على ما ساق المعدوم الممكن ليس بشيء اذا ثبت هذا فنقول
يستحيل وصفه بالرجحان لان الرجحان وصف وجودي بدليل ما حده نقيضا لكن يحدد الامر الذي يكون جزء
من العدم فيقتضي ان يكون امرا وجوديا والا لما رجح من العدم الى الوجود مركبا واذا كان الرجحان امرا
وجوديا استحال وصف العدم المحض به والا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم وهو محال بالضرورة وايضا
اضافة بالرجحان اضافة للرجحان اليه واختصاصه به وذلك يقتضي تحققه وتعينه وتشخصه ضرورة ان
ثبوت الامر فرع لثبوته في نفسه وذلك يقتضي كون المعدوم ثابتا وهو محال واذا ثبت هذا افتقر الى المرجح
لانه لو افتقر اليه يلزم ان يكون راجحا فيلزم وصفه بالرجحان وقد ابطلناه هذا هو حل الشبهة والسؤال عليه

إن يقال لا نسلم كون الرجحان أمراً وجودياً وقد بينا امتناع ذلك وقلنا إنه يلزم منه التسلسل وقد مر إبطاله الدليل
على أن الممكن يفتقر إلى المرجح السؤال الثاني ما المانع من أن يقال ذلك الرجحان قام بشيء معدوم ما بالعدل
والإحسان كما قلتم إن وجوده قام بموجود ونقول إن الممكن لا بد له من مؤثر سلمنا ولكن لم قلتم إنه لا يفتقر إلى المرجح
وما ذكرتم معارض بوجهين الأول وذلك أنه لو افتقر إلى المرجح يلزم أن يكون المرجح لعدمه أمراً دائماً فيكون ممتنعاً أو وجوده
أيضاً مع أن نسبته كنسبة الوجود إليه فيلزم الرجحان والاستواء معاً وهو محال والثاني أيضاً إذا جوزتم تخصيص أحد طرفي
الممكن المساوي على سبيل الاتفاق ويوضح ذلك من كون الإمكان يخرج حال السبب ويأخذه فالأولى ذكر الإمام الأستاذ رحمه الله على
غاية التسعيط ولا أحقق إليه ونحن نذكر أجوبة عن هذه الشبهة فلنعتمد عليه مسلك مثله الممكن لذاته لا يجوز
أن يكون أحد الطرفين أولى به لأن مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف المعدوم على الطرف الآخر أو لا يمكن فإن أمكن فإما
أن يكون طريانه لسبب أو لا لسبب فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية في وقوع الطرف الراجح بل لا بد معها من عدم
سبب الطرف المرجوح وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا محال لأن المساوي أولى من المرجوح بالامتناع
الوقوع حال التساوي فلما امتنع حال المرجوحية كان أولى وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً
المسلك الثاني اعلم أن قوماً من العلماء ذهبوا إلى أنه لا يعقل أن يكون شيء من الأشياء يصح عليه الوجود ومع
ذلك يكون أحد الطرفين أولى به من الطرف الآخر وأكثر المحققين أنكروه واحتج المخالفون بوجوه الأول أن الشيء مع
تلك الأولوية إما أن يمكن طريان العدم عليه أو لا يمكن فإن لم يمكن يكون واجباً لا ممكناً هذا خلف وإن أمكن فإما أن يكون
طريانه لسبب أو لا لسبب والثاني محال لأن الممكن المساوي أولى من المرجوح بمرتبة واحدة وإذا كان الأولى
يمتنع تحققه بدون السبب فلأن يمتنع الأضعف بدون السبب كان أولى وبالجملة فكلما حصل في المساوي يحصل
في المرجوح وزيادة فكان الامتناع أولى وأما أن افتقر إلى مرجح لم تكن تلك الأولوية كافية في رجحان ذلك الطرف الراجح
بل لا بد معها من عدم سبب الطرف المرجوح وقد فرضناها كافية هذا خلف والسؤال عليه أن يقال
نحن لا ندعي أن تلك الأولوية كافية بل ندعي أنه يجوز أن يكون أحد الطرفين أولى به من الطرف الآخر إلا أنا نقول
من يقول بهذا المذهب يزعم أنه يكون تلك الأولوية كافية في وقوع أحد الطرفين الموصوف بالرجحان فكان هذا الكلام
لازماً عليه الوجه الثاني وهو أن تلك الأرجحية إما أن تعتبر معها عدم السبب المعدوم أو لا تعتبر
فإن اعتبر فبدون ذلك لم يحصل الرجحان إلا عند اعتبار عدم ما يقتضي العدم فيكون هو هو كما هو هو الواقع
ذلك الرجحان وإن لم يعتبر فبدون ذلك بل سواء تحقق عدم السبب المعدوم أو لم يتحقق فإن ذلك الرجحان حاصل
وإذا كان ذلك الرجحان حاصلاً عند تحقق السبب المعدوم لم يكن ذلك السبب مؤثراً على إعدامه فيكون الموجود
ممتنع الزوال عنه من كل الوجوه فيكون الممكن واجب الوجود هذا خلف وكان هذا الوجه يرجع حاصله إلى الوجه الأول

الوجه الثالث أن الماهية لو كانت أولى بالوجود لم يتخلف عنها الوجود إلا لوجود ما ينافي ذلك الوجود ومعلوم
أن كل ما وجد يكون منافياً للوجود الذي كان موجوداً فيكون أيضاً منافياً للوجود لأن المنافاة لا تتحقق إلا من الجانبين فإذاً
المعارضة لا تخلو إما أن يكون المقتضي أقوى من المقتضي أيضاً للوجود أو لا يكون فإن كان المقتضي أقوى من المقتضي فلذلك القوة
أمر لازم للماهية يقتضيها لا لغيرها وذلك الضعف أيضاً كذلك فيستحيل انقلاب الضعيف قوياً والقوي ضعيفاً وحينئذ
يلزم أن يكون القوي موجوداً ممتنع الزوال لأنه لو عدم لكان عدمه لأجل وجود معارضه ومعارضه أضعف منه لا يوجد مع وجوده
إذ لو وجد مع وجوده لكان أقوى منه وإذا كان القوي يكون دائم الوجود ممتنع الزوال والضعيف يكون دائم العدم ممتنع الحصول
والأول هو الواجب والثاني هو الممتنع وحينئذ يخرج عنه قضية الإمكان وأما إن كانا متساويين في القوة والضعف
فلم يكن أحد طرفي الاحتمالين أولى من الآخر بل لا يحصل المرجح إلا من خارج وحينئذ يحصل التساوي المطلق
فلا يصح المذكور في هذه المسألة من طرف الحكماء واحتج من جوزه بوجوه الأول الموجودات السيالة مثل
الصوت والزمان والحركة لا شك أن العدم بها أولى من الوجود وإلا لصح بقاؤها ولا شك أنه يصح الوجود عليها
وإلا لما وجدت أصلاً فإذا ثبت هذا ثبت أن هذه الأمور يصح عليها الوجود والعدم مع أن العدم أولى بها وإذا جاز
ذلك في طرف العدم جاز أيضاً في طرف الوجود الثاني أن العلة متى وجدت بشرائطها وجب معلولها على سبيل
الاستلزام ولا شك أن تلك العلة أولى بها أيضاً المعلول والإمام يعتبر العلة عن غيرها فتلك العلة يصح عليها الانفكاك
ويصح عليها عدم الانفكاك أيضاً مع أن الانفكاك أولى بها من عدم الانفكاك والثالث أن الماهيات المعينة
فإما أن يكون فيها اقتضاء الوجود أو اقتضاء العدم أو ليس فيها اقتضاء واحد منهما وهذا الأخير لو صح خلوها
عنها وإن القسم الأول فلا يخلو إما أن يكون الماهية مقتضية بعينها أو لا تقتضي أصلاً والأول باطل لأن الماهية
المعينة لا بد وأن يكون مقتضية لشيء معين فإن المبهم يمتنع أن يكون له حصول فإنه يستحيل أن يكون في الوجود شيء غير
معين وإذا استحال حصول المبهم استحال أن يكون الماهية مقتضية له فثبت أن كل ماهية لا بد وأن يكون مقتضية
لأحد الطرفين مع أنه يصح الطرف الآخر وذلك هو الأولى والجواب عن الأول أن يقول العالم بعينه جوهر
الفرد أولاً يعقب فإن اعتبار معقول الحركة عبارة عن الحصول في الحيز الثاني وعند ذلك الحصول الممكن أن
يبقى وأمكن أن لا يبقى فليس العدم أولى به وهذا فيه نظر لأنه يلزم أن يقال لو بقي ذلك الحصول الذي يبينه وجب
أن يكون متحركاً فيلزم أن يقال المتحرك ساكن والساكن متحرك وذلك باطل إلا أن يقال الفرق بين الحركة والسكون
إلا من حيث العوارض الخارجية كما صار إليه بعض الناس وله وجه وأما أن حصل الجوهر الفرد معقول الحركة
من أول المسافة إلى منتهاها فليس العدم أولى بها وهذا الجواب فيه نظر لأن الحركة المعينة لو استمرت لما كانت
حركة بعينها التي يمكن أن يستمر الحركة من ابتداء المسافة إلى منتهاها ثم العود من المنتهى إلى المبدأ وكذلك لا يخرج ذلك عن كونها حاملة

ولكن بل ليست حركة واحدة وأما قوله العلة قد تتخلف عنها المعلول مع أنها أولى فلا نسلم أنه أولى بل الأولوية إنما
تحصل عند اجتماع الشرائط بالجملة وهناك تحصل الأولوية التي هي عبارة عن الوجوب ثم نعلم أنه لعين كم لكن وأما
قوله الماهية متعينة بعينها شيء فليس إما المانع من أن يكون الماهية تقتضي عدم الخلو من الوجود والعدم
ثم نعلم أنه ليس لأن الكن مسألة رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب ويلحقه وجوب أما السابق فلأن ما لم يترجح
صدوره عن المؤثر على لا صدوره لم يوجد إلى آخر المعتبر من هذه مسألة عظيمة النفع وما حرمته لا حاجة بنا إلى
التصريح ولكنا نعرفها أولى ثم نورد عليها الشكوك أما أن الممكن مسبوق بوجوب وذلك أنه لو لم يجب صدوره عن المؤثر
لا صدوره عنه بساويه وذلك إنما إذا تحقق المؤثر التام فإما أن يكون يمتنع الصدور عنه وهو باطل وإلا لما كان معلولا
له هذا خلف أو يكون ممكن الصدور عنه وهو أيضا باطل لأنه إما أن يفتقر إلى مرجح أو لا يفتقر إليه والأول باطل لأنه
حينئذ يلزم أحد الأمرين فهو إما أن لا يكون الأول مفتقرا إلى وجود أصلا أو يكون مفتقرا إلا أنه لا يكون تمام المؤثر ولأنه
يلزم أن لا يكون المفروض مرجحا لا تمام المؤثر وقد فرضناه كذلك هذا خلف وإذا بطل أن يكون ممتنعا وبطل أن يكون ممكنا
تعين كونه واجبا وهو المطلوب ووجه آخر وهو أن الممكن مع السبب التام إما أن يكون حاله كحاله لا معه أو لا يكون
والأول باطل وإلا لما كان السبب سببا هذا خلف وإن كان حاله مخالفة لتلك الحالة المتقدمة وقد كان لا مع السبب
على حد التساوي فمع السبب خرج عن التساوي وصار أحد الطرفين أولى به فنقول الطرف المرجوح ممتنع الوقوع
لأنه حين كان مساويا لم يكن مرجحا كان ممتنع الحصول فحين ما صار مرجوحا لا يكون أقوى في امتناع الحصول فكان ذلك
أولى ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول صار الطرف الراجح واجب الحصول لا يتأتى إليه الخروج عن طرفي
النقيض أما بيان أنه يلحقه وجوب آخر فقد عرفت أن يقول الممكن بشرط وجوده يمتنع عدمه وإلا لجاز عليه العدم
زمان كونه موجودا فيلزم اجتماع جواز الوجود والعدم في حال الزمان الواحد وهو محال وإذا كان العدم عليه
زمان الوجود ممتنعا كان واجب الوجود ضرورة أنه لا خروج عن طرفي النقيض وهذا الوجوب بالضرورة المشروطة
بشرط المحمول كقولنا الإنسان بالضرورة ماش ما دام ماشيا فكذلك الشيء بالضرورة موجود ما دام موجودا الثالث
صفة الوجود صفة ثبوتية تستدعي موصوفا ثابتا فلو كان الوجود ثابتا على الوجود لكان ثبوت الصفة سابقا على
الموصوف واتصاف الوجود بنسبة من الماهية والوجود والنسبة خارج عن المنتسبين فيكون الوجود
خارجا عن الوجود فكيف يصح أن يقال الوجود سابق على الوجود واتصافه ثم نعلم أن الممكن ما لم يجب صدوره عن
المؤثر لا صدوره نعم هذا التسليم إذا جعلنا المؤثر موجبا بالذات أما إذا جعلناه مختارا فلا نسلم وذلك هذا
لأن المتكلمين يقولون الفاعل المختار يجوز أن يرجح أحد الطرفين على الآخر من غير مرجح فإذن هذه المسألة إنما تستقيم
على مذهب الحكماء القائلين بالعلة والمعلول أما على رأي المتكلمين فلا والجواب عن الأول أنا لا نسلم أن

الوجود وصف ثبوتي سلمنا ولكن لم لا يجوز أن يقال هذا الوجود يعرض للفاعل عند إيجاد الفعل فيكون الوجود
صفة للفاعل لا للفعل والجواب عن الثاني أن المعنى من هذا الوجود كونه صفة للفاعل على معنى أنه
يحتاج أن يؤثر فيه على وجه يمتنع أن لا يكون مؤثرا فيه نظر وعن الثالث أن الترجيح من غير مرجح محال وفيه
نظر أيضا فهذا تمام تقرير هذا السؤال بحثنا واعلم أن سائر الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان
لا داخلان المعتبر مما فرع الإمام الأستاذ رحمه الله عليه عن هذه المسألة نبه على هذين الشيئين وقال
كل ممكن لا ينفك عن الوجوب السابق والوجوب اللاحق سواء كان موجودا أو معدوما ولقرين أن يقول وذلك أن الممكن
لا بد له من مؤثر في طرفي وجوده وعدمه فإن ما لم يجب عدمه لا يتصور عدمه عن مؤثره بالطريق الذي بيناه ثم إذا صار
معدوما فهو واجب العدم ما دام كونه معدوما لأنه لو لم يكن واجب العدم حال كونه معدوما يلزم جواز وجوده في تلك
الحالة فيلزم جواز اجتماع الوجود والعدم معا وهو محال ولكن هذان الوجوبان ليسا لذاته لأنه لو كان ذلك لذاته لكان
الوجوب بالذات فلا يكون ممكنا هذا خلف فإذن هما خارجان عن الذات بمعنى أن حصولهما من حيث اعتبار تمام المؤثر
والثاني اعتبار بعد كونه موجودا أو معدوما أما إذا نظر إليه من حيث هو هو لا يقتضي الوجوب السابق ولا الوجوب
اللاحق فهذا معنى قول الإمام الأستاذ رحمه الله عليه لكنهما خارجان لا داخلان المعتبر مسألة علة الحاجة إلى المؤثر
الإمكان على ما سبق لا الحدوث إلى آخر المعتبر اعلم أن العقلاء قد اتفقوا على أنه لا يتأتى في هذا الباب
عن الحاجة لكنهم اختلفوا في تفسيرها على أقوال فمنهم من قال علة الحاجة إلى المؤثر هو الإمكان والحدوث غير
معتبر أصلا وهذا مذهب الحكماء وبعض المتكلمين ومنهم من قال علة الحاجة هو الحدوث ومنهم من قال الإمكان والحدوث
إذا عرفت هذا فنقول الدليل على أن الحدوث غير معتبر في الحاجة هو أن الحدوث عبارة عن كونه مسبوقا
بالعدم فيكون الحدوث كيفية لوجود الحادث فيكون متأخرا عن وجود الشيء متأخر عن تأثير الفاعل فيه وتأثير
الفاعل فيه متأخر عن احتياجه إليه لأنه لو لم يكن محتاجا إليه لا يكون واقعا به لأنه إما أن يكون واجبا أو ممتنعا وإلا كان
لا يكون واقعا به واحتياجه إليه متأخر عن علة احتياجه إليه فلو امتنع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو جزءا
من العلة أو شرطا لها والإلزام تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال واعلم أن الحكماء إنما أبطلوا كون
الحدوث معتبرا في علة الحاجة وقالوا الأشكل من احتياج الممكن إلى السبب وذلك الاحتياج إما للإمكان أو الحدوث
لا للوجود لما ادعيناه أن الشيء احتاج بالوجود هذا الشيء لا يكون محتاجا إلى السبب وإذا ثبت هذا فعلة الحاجة
هو الإمكان أو الحدوث وقد بطل بما ذكرنا كون الحدوث محوجا ثبت أن المحوج هو الإمكان وهو المطلوب وقال
المتكلمون هذا الكلام من جنس المعارضة وذلك أن الإمكان صفة للممكن والصفة متأخرة عن وجود الموصوف فيتعين هذا بعد نظر
دليلكم والوجود متأخر عن فعل الفاعل له إلى آخر ما قررتم وإذا ثبت هذا فنقول لو كان الإمكان علة يلزم

بأن الشيء عين نفسه ضرورة وهو محال ثم نقول إن هذا يشبه الاحتياج وليس هو الامكان لما مر من أنه يلزم أن يكون صفة
الحدوث فعلم أن هذا الكلام في حيز التعارض وإذا كان كذلك حظه سقوطه لا ما نقول أن الامكان مباحث
عن وجود الممكن بهذا ذكرنا في الدليل معارض بدليل آخر يقتضي نقيضه وذلك أنه لو كان مباحا عن وجوده يلزم أن يكون قبل
ذلك إما واجبا أو ممتنعا فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع أو الوجوب إلى الامكان وهو محال بالضرورة على أنا نجد الدليل
على وجه آخر فنقول الحدوث مفهوم مركب من الوجود والعدم السابق وإذا كان كذلك فنقول الوجود أحد
أجزاء مفهوم الحدوث أو العدم والجزء إما متقدم على الكل أو معه فيكون الوجود سابقا على مفهوم الحدوث أو معه فلو كان
الحدوث علة يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال بالضرورة ومثل هذه الأشياء لكن الامكان **متن**
لصحوا أن العلة الخاصة لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر وهو محال الى آخره **المفسر**
لما فرغ الإمام الأستاذ رحمة الله عليه من تقرير الدليل شرع في أدلة من زعم أن الحدوث معتبر في علة الحاجة إلى الفاعل
وهذا الكلام قد تقدم تقريره على أحسن الوجوه ولكنا نعيده هاهنا حتى نبسط على الكلام المذكور هنا فنقول الامكان
الوجودي نفسه هو امكان العدم لأن الممكن الخاص من كان يمكن وجوده لا بد وأن يكون نفسه يمكن عدمه والا لما كان ممكنا
خاصا إذا ثبت هذا فنقول لو احتاج الامكان في جانب الوجود إلى المؤثر لاحتاج إليه في جانب العدم والتالي
باطل فالمقدم مثله وأما قلنا أن المقدم محال وذلك لوجهين الأول أن العلية والمعلولية أمران ثبوتيان
لأنهما نقيض اللاعلية واللامعلولية التي هي عدم بدليل صحة حملهما على العدم فيكون العلية والمعلولية أمرين ثبوتيين فاستحال
وصف العدم بالمعلولية وإلا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض والنفي الصرف وهو محال والثاني هو أن
علة العدم إما أن يكون وجودية أو عدمية ومحال أن يكون وجودية لأن ذلك الوجود إما أن يكون قد صدر عنه أثر
أو لم يكن فإن كان الأول فذلك الأثر لا بد وأن يكون أمرا وجوديا لأنه رافع للعدم السابق ورافع العدم السابق
وجودي فيكون أثره وجوديا وقد فرضناه عدميا هذا خلف وإن لم يصدر عنه أثر البتة لم يكن مؤثرا وقد فرضناه
كذلك هذا خلف وإن لم يكن وجوديا فلا بد وأن يكون عدميا وهو محال أما أولا فلأنه يلزم وقوع الامتياز في
العدم الذي هو علة وبين العدم الذي ليس بعلة وكل متميز عن غيره لا بد وأن يكون وجوديا فيلزم كون المعدوم موجودا
وهو محال وأما ثانيا فلأنا بينا أن العلية صفة ثبوتية فلو كان العدم علة يلزم أن يكون الصفة الوجودية قائمة
بالذات المعدومة وهو محال بالضرورة هذا تقرير هذا الكلام والسؤال عليه مذكور من قبل مسئلة وجوابه بأنا لا
أن علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه **المفسر** هذا هو الجواب المعهود عليه عند الحكماء وقول الإمام
وفيه ما فيه إشارة إلى ما ذكرناه من أن العلية صفة ثبوتية وأيضا لو كان للعدم خصوصية وامتياز يمكن
أن يستند إليه أمر من الأمور لزم تطرق القدح إلى دليل إثبات الصانع إذ لقائل أن يقول الفعل الصانع له معدوم

86

استناده أو قد جاز عندكم استناد أمر من الأمور إلى النفي المحض والعدم الصرف ونحن نقول لا نسلم أن
العلية والمعلولية صفة ثبوتية وقد اعترضنا على دليلكم وعارضناه بالنقض واستحالة كون العلية والمعلولية صفة
ثبوتية وأما قوله إذا جوزتم استناد أمر من الأمور إلى العدم يجوز مثله في الوجود قلنا البديهة حاكمة
بأن الوجود يمتنع صدوره عن النفي المحض والعدم الصرف فإن ما شاهد ذلك أمر مسلم وحكم بأن الفاعل الصانع
معنى نسبته كل العقلاء إلى العته والجنون والبديهة حاكمة باستناد عدم المشروط إلى عدم الشرط وعدم المسبب
إلى عدم السبب وإذا كانت البديهة حاكمة بالفرق بينهما فأنى يعتبر السلب في وجود الصانع **متن** مسئلة
الممكن حال بقائه مستغن عن المؤثر لأن علة الحاجة الامكان والامكان ضروري اللزوم لماهية الممكن فهو أبدا محتاج
المفسر اعلم أن هذه المسئلة من فروع المسئلة السابقة عليها القائلة بأن الامكان علة الحاجة إلى المؤثر
وأما الحدوث فهو غير معتبر أصلا إذا عرفت هذا فنقول الحكماء لما زعموا أن علة الحاجة إلى المؤثر هو
الامكان ثم قالوا إن الامكان من لوازم الماهية الممكنة لزم قطعا تحقق الحاجة إلى المؤثر حال البقاء الممكن وأما
المتكلمون فإنهم لما زعموا أن الحدوث معتبر في الحاجة قالوا الممكن حال بقائه لا يحتاج إلى المؤثر ولنعد إلى
كلام الحكماء بذكر أدلة المتكلمين إذا عرفت هذا فنقول مدار حجة الحكماء على مقدمتين الأولى كون
الامكان علة الحاجة إلى المؤثر وكون الحدوث غير معتبر أصلا لا بأن يكون تمام ولا بأن يكون جزء العلة ولا بأن يكون
شرط العلة وهذه المقدمة تكلمنا عليها في المسئلة التي قبل هذه المسئلة المقدمة الثانية وهي كون الامكان
ضروري اللزوم للماهية الممكنة على معنى أنه يمتنع ثبوتها بدون وصف الامكان والدليل على صحة هذه المقدمة هو أن
امكان الممكنات إما أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا فإن كان الأول فالممكن أبدا ممكن بالضرورة فالممكن في وقت
ممكن في جميع الأوقات وهو المطلوب وإما إن كان الثاني يلزم أن لا يتصف بالامكان البتة فيكون أبدا إما
واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته وإما إن كان الامكان للممكن ممكنا جاز رفعه عنه لذاته ومتى جاز رفعه عنه فعلى
إما واجبا وإما ممتنعا وكل ذلك محال وأيضا ينقل الكلام إلى امكان الامكان فيلزم التسلسل أو كون الامكان
من لوازم الممكن وهو المطلوب إلا أن هذا ضعيف لأن الامكان أمر عدمي فيلزم التسلسل في العدميات والتسلسل
في العدميات غير جائز إلا أن يقال إنها أمور وجودية على رأي الحكماء فيستقيم هذا الكلام على رأيهم أو نقول
كل واحد منها يكون علة لتحقق الآخر فيلزم التسلسل في العلل والمعلول وإذا ثبت هذان المقدمتان لزم قطعا
احتياج الممكن الباقي إلى المؤثر حال بقائه وفيه سؤال وهو أن يقال الذي يقتضي مذهب المتكلمين هو أن
الممكن يفتقر إلى الفاعل إما لم يعلم أنه يفتقر إلى الفاعل حال بقائه وهذا لأن الامكان علة الحاجة والباقي
ممكن فيكون محتاجا وهذا عندنا صادق إنما لم يعلم أنه يحتاج مع قيد كونه باقيا وهذا لأن البقاء شأن الاحتياج

عند المتكلمين لم يعلم انه ليس كذلك لانه لابد من دليل هذا انما يكون لو كان هنا مسلك لا يقال انه صار الوجود اولى
به حال البقاء قال المصنف هذا هو مأخذ المتكلمين في ان البقاء لا يحتاج الى المؤثر ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يقال حال بقائه صار الوجود اولى به من العدم واذا صار الوجود اولى به من العدم وقد بينا انه متى كان احد الطرفين
اولى به من الطرف الآخر لابد وان يكون ذلك الطرف المرجوح ممتنعا واذا كان ممتنعا كان الطرف الراجح واجبا فهو
انه لا خروج عن التقسيم به الدليل على انه اولى بالوجود حال البقاء الوجود لو جاز طريان العدم عليه في تلك الحالة جاز
اجتماع الوجود والعدم معا واذا امتنع طريان العدم عليه في تلك الحالة كان واجبا والواجب لا يحتاج الى المؤثر فهذا
مستند المنع والدليل عليه قال الامام الاستاذ رحمه الله عليه في الجواب عنه هذه الاولوية التي صار بها
مستغنيا عن المؤثر لا تخلو اما ان كانت حاصلة حال الحدوث او ما كانت حاصلة حال الحدوث فان كان الاول لزم ان
يكون الممكن حال حدوثه مستغنيا عن المؤثر فلا يكون الامكان محوجا الى المؤثر ولا الحدوث ايضا فيلزم استغناء المؤثر
عن الاثر اصلا وهو محال واما ان لم تكن حاصلة حال الحدوث ثم صارت حاصلة حال البقاء فلولا تلك الاولوية لما حصل
الاستمرار فهي حادثة على الاولوية لانه لقائل ان يقول ان تلك الاولوية اعطت للممكن الاستمرار فهو حال بقائه محتاج
الى المؤثر بغير واسطة او بالواسطة معا فبطل القول بانه لا يحتاج الى المؤثر حال بقائه قال المعترض لا يحتاج
اليه حال حدوثه ولا حال بقائه بل حال عدمه فلم يعلم انه ليس كذلك قلنا الحسبة لا يكون الحدوث علة الحاجة
الى المؤثر فالحدوث كما سبق لما قلنا وقع عن الفاعل لان الحدوث علة الحاجة الى الفاعل فهو محتاج الى
الفاعل لذاته اولان حاجته الى الفاعل لا لعلة فاذا بطل اخذ العلتان الحدوث علة والامكان علة لا بد له سوى
كونها موجودا لما بان لما قلنا لا موجود الا انه مؤثر قال الاصحاب لو دفع عنه الحدوث او الامكان
وطريان العدم حيث هو هو لا يقبل الفعل علة ما الاحتياج الى الفاعل فان الحدوث او الامكان او المجموع علة
والسؤال المحل ان يقال الاولوية ليست بمعنى انه علة ذات الباقي هي التي اعطت له الاستمرار بل هو
نفس الاستمرار في الاوقات واذا اخذناه بوصف الاستمرار لا يحتاج الى المؤثر وهو نظير يحتاج الى من تحصيل
سنذكره ان شاء الله تعالى مسئلة احتجوا بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له فيه اثر او لا يكون الى اخر ما قرره
المصنف لما فرغ الامام الاستاذ قدس الله روحه من تقرير الدليل والسؤال عليه والجواب شرع في ايراد
ما تمسك به المتكلمون من ان الباقي حال بقائه لا يحتاج الى المؤثر فاعرف هذا فنقول المذهب المشهور ان
احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغني عن الفاعل حال بقائه حتى لو عدم الفاعل حال بقاء
الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل وحاصل ما استدلوا به امور بينه الاول وهو الذي ذكر الامام
الاستاذ قدس الله روحه وهو النقل فيهم في هذا الباب قالوا الفاعل حال بقائه اما ان يكون له اثر في الفعل

او لا يكون فان كان له فيه اثر فاما ان يكون الذي حصل اولا وهو محال لان تحصيل الحاصل محال واما ان كان
غير ما حصل فيكون المحتاج هو ذلك المعنى الحادث واما الباقي فلا يكون محتاجا فالمحتاج لا يكون محتاجا هذا خلف
واما ان لم يكن له فيه اثر فحينئذ يكون ذلك الفعل مستغنيا عن الفاعل حال بقائه فعلم ان احتياج الفعل
حال بقائه الى الفاعل يفضي الى احد هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا الوجه الثاني هو
ان افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا في الامر الذي يستفيد من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا
لزم ذلك لكونه موجودا الى فاعل اخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث
الوجه الثالث هو ان البناء يبقى بعد الباني ولو كان الفعل يحتاج الى الفاعل حال بقائه استحال
بقاء البناء بعد عدم الباني فهذا المجموع ما يحتجون به والجواب انا لا نعني بالباقي يحصل امرا جديدا بل الاثر
بقاء المؤثر المصنف لما فرغ الامام الاستاذ نور الله قبره عن تقرير عنهم اجاب عنها وقال لا نعني
بقولنا الباقي حال بقائه لا يستغني عن المؤثر هو ان المؤثر يوقع تحصيل امرا جديدا بل نعني به ان الاثر يبقى ببقاء
المؤثر الثالث هو الاثر يبقى ببقاء المؤثر معناه هو انه يحصل له البقاء من المؤثر والبقاء امر جديد فرجع
حاصل كلامكم الى ان المؤثر يوقع تحصيل امرا جديدا قلنا ليس البقاء امرا زائدا على ذات الباقي بل هو عبارة
عن حصوله في الزمان الثاني والثالث وهلم جرا ولهذا لا صفة له والا كانت تلك الصفة حاصلة في ذلك الزمان
ولزم التسلسل واذا لم يكن البقاء امرا زائدا لا يكون الفعل فعل امر جديد بل نقول المراد منه هو ان حصوله
في الزمان الثاني مشروط ببقاء المؤثر قالوا فعلى هذا لا يكون بين المؤثر والشرط وبقاء الموانع فرق فما ذكرتم
من تفسير الاحتياج قلنا بقاء الشرط وبقاء الموانع احد اجزاء العلة التامة والحاجة اليها لكون حاجة
الى المؤثر والعلة فهذا السؤال والجواب عن الثاني ان الاحتياج الى المؤثر هو الوجود اما قوله
يلزم ان يكون الفاعل لكونه موجودا محتاجا قلنا هذا بناء على ان الوجود مشترك من حيث الحقيقة
ونحن لا نسلم ذلك سلمنا ولكن لا يلزم من ان يكون المحتاج الى الوجود الممكن الى العلة علة او لم يسند الى علة
لم يعلم انه ليس كذلك لانه لابد من دليل وعن الثالث انا لا نسلم ان الباقي فعل الباني بل الله تعالى هو
الذي فعله وسنبين ان لا فاعل الا الله مسئلة في تقسيم الموجود على راي المتكلمين الموجود
اما ان يكون قديما او حادثا اما القديم فهو الذي لا اول لوجوده وهو الله تعالى والمحدث ما لوجوده اول وهو كل
ما عداه المصنف اعلم ان الموجود اما ان يكون قديما او محدثا والحصر هو ان الموجود اما ان يكون
لوجوده اول او لا يكون لوجوده اول والاول هو المحدث والثاني هو القديم واعلم ان القديم في اللغة عبارة عن
ما تطاول امد وجوده قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم والعرف يقول جار قديم الا ان القديم الذي

ذكرناه من اصطلاح العلماء اذا عرفت هذا فنقول قوله القديم هو الذي لا اول لوجوده فهو الله تعالى عليه سؤالان
الاول ان تعريف القديم بانه يكون عدما وبان يكون وجودا فقولك القديم هو الذي لا اول لوجوده اخص من القديم
المطلق وتفسير العام بالخاص لا يجوز السؤال الثاني هو انك فسرت الله تعالى اختصاصا لان الصفات الباقية
لله تعالى قديمة والجواب عن الاول انا نعني من الموجود فكانه قال القديم الذي هو موجود لا اول لوجوده
والجواب عن الثاني هو ان قولنا الله شامل الذات والصفات فكانت الصفات في ضمن ما ذكرناه الا انه سبحانه تعالى
الصفات عين ذاته من معنى قولنا الله بل لم نقل انا نصف الصفات اليه فنقول صفة الله ووجود الله وعلم الله
وهذا ادل على عدم دخول الصفات تحت قولنا الله والبحث لفظي فلا نلتفت اليه اما قوله والحادث هو الذي
لوجوده اول ففيه سؤال وذلك لان العالم المسبوق بالوجود حادث ولا يصدق عليه ما ذكره من التعريف فلا بد من تقييد
بالوجود انما صاحب بالعلماء في الاول […] قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله تعالى موجودا في
الازل اما ان يكون عدميا او وجوديا والاول باطل والا لكان قولنا ما كان موجودا في الازل ثبوتيا فيكون العدم
موصوفا بالوصف الوجودي وهو محال فتعين ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين ذات الله تعالى
او غيره والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الان والا لكان الان هو الازل وكل ما وجد الان وجد في الازل
هذا خلف وذاته حاصلة الان فكونه في الازل امر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل فقد وجد
في الازل مع الله غيره وذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان فالزمان موجود في
الازل […] اعلم ان هذه شبهة من شبه الفلاسفة في اثبات قدم العالم وذلك انهم يقولون بقدم
الزمان بهذا الطريق ثم يقولون انه من عوارض الحركة فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة لاستحالة وجود العارض
بدون المعروض ثم يقولون بقدم الجسم لاستحالة وجود الحركة بدون الجسم وهو تسليم قدم العالم بدليل الزمان
وعن جمهور […] قول المتكلمين انه لا موجود قديم الا الله سبحانه وتعالى فالواقع […] بطل الا بالدليل
على قدم الزمان فبطل قولهم انه لا قديم الا الله اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير تلك الشبهة ثم اراد
المتكلم […] ان شاء الله تعالى فنقول […] في تقرير هذه الشبهة عبارات العلماء الاولى ما ذكره
الامام قدس الله روحه في هذا الكتاب وذلك انه صح عن المعصوم عليه السلام انه قال كان الله تعالى ولم يكن معه
شيء اذا اشتهر هذا الاطلاق فنقول هذا المفهوم امر ثبوتي لانه لو لم يكن ثبوتيا لكان نقيضه ثبوتيا فقولنا
ما كان الله موجودا في الازل خبر عن احد النقيضين لا بد ان يكون امرا ثبوتيا لانه محال لان المعدوم يصدق
عليه انه ما كان موجودا في الازل فيلزم ان يكون المعدوم موصوفا بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة
فاذن قولنا كان الله موجودا في الازل امر ثبوتي ثم ذلك الامر الثبوتي اما ان يكون غناه عن ذات الله تعالى فقط

او غناه عن اجزائه والاول محال والا لزم ان يكون الان هو الازل ضرورة ان ذات الله تعالى موجود الان وهو محال
لان الان ليس في الازل المسبوق بالعدم والحاصل الان مسبوق بالعدم والجمع بينهما محال فاذن لا بد ان يكون هذا
المفهوم غناه عن امر وجودي زائد على ذات الله تعالى ثم نقول لا بد وان يكون لنا امر من الامور يصدق عليه معنى
قولنا كان ويكون لذاته والا لزم التسلسل وذلك هو الزمان فاذن قد حصل في الازل شيء اخر مع الله تعالى فبطل
قولكم انه لا موجود في الازل الا الله قالوا […] هذا الامر تاويل كلام صاحب الشرع حيث قال كان الله ولم
يكن معه شيء وذلك انه تعالى كان ويكون فهو كان لذاته وثبت ذاته وغني عن […] ووجوده فهو في الحقيقة عدم محض
لولا وجود واجب الوجود فالموجود المطلق الحقيقي ليس الا الله تعالى وما سواه فالعدم له لازم لولا وجوده
والحاصل انه اذا كان الله لذاته ولم يكن معه شيء ~~[…] يتحقق والعدم او […] هذا العالم~~ ما كان
موجودا لشيئيته لانه بذاته معدوم صحيح بحمل كلام المعصوم عليه هذا وجه واحد من تقرير الوجه الثاني
قالوا لو كان العالم محدثا لصدق عليه قولنا انه لم يكن في الازل موجودا وهذا المفهوم مستمر في الازل الى الابد
فلا يخلو اما ان يكون المفهوم منه هو ان العالم ما كان موجودا في العدم زمان […] العدم او مفهومه هو
ان العالم ما كان موجودا في العدم والثاني محال لان الله تعالى يصدق عليه انه ما كان موجودا في العدم
فيلزم ان يصدق عليه انه ما كان موجودا في الازل واذا بطل هذا الوجه تعين الاول فيلزم قدم الزمان وهو
المطلوب فهذا وجه اخر في تقرير هذه الشبهة […] قال المتكلمون معنى كون الله تعالى موجودا في الازل
[…] كلام الامام الاستاذ قدس الله روحه من تقرير الشبهة شرع في الجواب عنها فقال […] لم ان
مفهوم قولنا كان الله موجودا في الازل صحيحا وهذا لان هذا الكلام يوهم كونه زمانيا والله تعالى ممتنع ان
يكون زمانيا بالاتفاق الا ان ما اوردناه من الخبر […] يورد هذا الكلام مسلما ولكن […] انه امر ثبوتي
اما قوله لو لم يكن ثبوتيا لكان نقيضه ثبوتيا قلنا ما ذكرتم ينتقض بالامتناع فانه نقيض اللاامتناع الصادق
على المعدوم الممكن فيلزم ان يكون الامتناع امرا ثبوتيا وهو محال ولئن سلمنا لكن نتكلم عن النقض ولكن نعارضه بوجه
اخر وذلك انه يصدق على الامس انه كان موجودا وعلى غد الحوادث انه كان […] في الازل فلو كان
مفهوم قولنا كان امرا وجوديا يلزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال ولئن سلمنا ولكن […] غير انه […]
انه غناه عن ذات الله سبحانه وتعالى اما قوله لانه في الازل غير حاصل الان والان ليس هو الازل
فكل ما وجد الان وجد في الازل […] لم قلتم انه ذاته حاصلة الان بل ذاته حاصلة بمعنى انه يصدق
على هذا الان او غيره من الازمنة والاوقات انه موجود صدق على ذاته انه موجود فان اردتم بقولكم ذاته
حاصلة هذا المعنى فهو مسلم وان اردتم ان ذاته حاصلة في الازل او مع الازل فهذا مغالطة توهم بانه زماني

تعالى الله عنه سلبا ولكن لما امتنع ان يكون عبارة عن صفة قائمة بذات الله تعالى فهو العدم والبقاء
على ما ذهب اليه بعض اصحابنا والكلام فيه يعرف من الكلام في كونه تعالى سلبيا ولكن المراد من قولنا كان الله
موجودا في الازل انه قديم ومعنى قولنا انه قديم ومتقدم على العالم الى غير ذلك من العبارات انا لو قدرنا ازمنة
لا نهاية لها لكان الله تعالى موجودا معها باسرها ولا نقول انه موجود فيها الا انه منزه عن الزمان
والمكان وانما قولنا معها يوهم الزمان بل نقول يصدق الموجود عليه كما يصدق على تلك الازمنة المقدرة انها
موجودة فمعنى قولنا كان الله موجودا في الازل فان اريد به معنى اخر فلا نسلم صحة اطلاق هذا القول وان
اريد به هذا المعنى فمسلم ولكن لا يحصل منه غرض السائل لانا نقول قال الازمنة المقدرة اما ان يكون مطابقة
للخارج او لا يكون مطابقة للخارج فان لم يكن مطابقة للخارج لا يكون الله تعالى حاصلا في الازل فلا يصدق عليه انه
كان موجودا في الازل وان كانت مطابقة فقد حصل المراد وايضا لو كان المراد من كونه قديما هو هذا المعنى
لكان قبل هذا المقدر حادثا لا يكون ازليا ولا يصدق عليه انه كان موجودا في الازل بل في الامر وكل ذلك
محال قلنا لا نسلم انه لو لم يكن مطابقا لا يكون الله تعالى متقدما وازليا وانه حاصل وهذا لا يعني قبل
الا ما كونه قبل الحالة وكونه قبل الحالة لا يتوقف على فرض الازمنة وتقديرها فزال السؤال قال
الاستاذ نور الله عيني في هذا الكتاب [illegible] ذلك الى اخر ويعرف ان يقول كون الشيء قديما معناه
انه وجد في زمان وان الزمان لا يتقدمه في كونه قديما ولولا كون الشيء حادثا لا يشترط فيه الزمان والدليل عليه
قوله ان الزمان الذي هو شرط في كون الشيء قديما او حادثا لا يخلو اما ان كان قديما او حادثا فان كان قديما
لا يشترط في كونه قديما كون الزمان مقارنا له والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم
التسلسل فاذن يعقل شيء قديم لا يعتبر الزمان في قدمه واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في حق الله تعالى
وان كان حادثا لا يشترط في كونه حادثا زمان اخر والا لزم التسلسل المذكور فاذن تصورنا حدوث حادث
من غير زمان فليتصور مثله في حق العالم فزال السؤال بالكلية مسئلة من خواص القديم والمحدث
اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير ممتنع فان العالم
قديم عندهم زمانا مع انه فعل الله تعالى وعندي ان الخلاف في هذا المقام لفظي لان المتكلمين انما منعوا
من اسناد القديم الى المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعم مثبتو الحال منا ان عالمية الله تعالى وعلمه
قديمان مع ان العالمية معللة بالعلم الى اخر التفسير اعلم ان المشهور من مذهب المتكلمين ان
القديم لا يحتاج الى الفاعل والموثر وحجتهم فيه ما قررناه من انه اما ان يكون له فيه اثر او لا يكون فان لم يكن
لا يكون فاعلا فان كان فاما ان يكون اثره عين ما كان موجودا او غيره والاول محال والا لزم تحصيل الحاصل

والثاني ايضا محال لان ذلك الشيء يكون حادثا لا قديما فلا يكون القديم اثرا له وقد قررناه لكن هذا اصل واما
الحكما فانهم اتفقوا على ثبوت ذلك لانهم اقاموا الدلائل على قدم العالم وزعموا انه مجعول الله تعالى والخلاف
فيه راجع الى ان الحدوث هل يعتبر في كون الشيء اثرا ام لا فعند المتكلمين الحدوث معتبر وعند الحكما انه غير معتبر
قال الامام الاستاذ رحمة الله عليه والخلاف في هذا المقام لفظي وذلك ان المتكلمين لما اعتقدوا انه لا يفعل الا
بالذات وانما افعاله واقعة بالقدرة والاختيار قطعوا بان القديم يمتنع ان يكون مستندا الى الفاعل لان
القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة حتى ان المتكلمين لو زعموا انه موجب بالذات والاختيار لا يمتنعوا من
اسناد القديم الممكن الى الفاعل والذي يدل عليه انهم جعلوا عالمية الله تعالى معللة بعلمه وهذا هو مذهب القائلين
بالحال من اصحابنا مع ان علمه وعالميته قديمان وابو هاشم من المعتزلة اثبت احوالا اربعة وهي العالمية والقادرية
والحيية والموجودية وزعم انها معللة بحالة خامسة مع ان الاحوال الاربع والحالة الخامسة قديمة فعلم بهذا
ان اسناد القديم الممكن الى المؤثر اذا كان موجبا لا اختيارا مما لا ينكره المتكلمون والحكما واما الحكما لما اعتقدوا
انه ليس فاعلا على سبيل القصد والاختيار وانما يفعل على سبيل الايجاب الاول لا جرم اعتقدوا انه لا يمتنع
اسناد الفعل القديم الى المؤثر حتى انهم لو اعتقدوا انه يفعل بالقدرة والاختيار لما جوزوا اسناد
الفعل القديم اليه فقد اتفقوا على انه لا يمتنع اسناد الفعل القديم الى الموجب لذاته فلا خلاف بينهم
في الحقيقة واما الخلاف في اللفظ فان الخلاف يرجع الى انه تعالى موجب او مختار فاصل هذه المسئلة يرجع الى هذه
القاعدة المعظمة التي عليها مدار اكثر المسائل الالهية وقد حققناها في كتابنا المسمى بلوامع الادلة في علم
الكلام مسئلة اهل السنة اثبتوا القدماء هي ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة انكروا ذلك لكنهم
قالوا به من المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات والثابت في الازل على هذا القول
امور كثيرة ولا معنى للقديم الا ذلك التفسير اعلم ان الناس اختلفوا في الصفات والجمهور من
الفلاسفة نفوا ذلك عن ذات الله تعالى وانفردوا [illegible] من جميع الجهات واما المعتزلة فقد سلكوا
في ذلك مسلك الفلاسفة فانهم قالوا انه ليس ثبوت قديم اخر سوى ذات الله تعالى واما اصحابنا فقد اتفقوا على
ان لله صفات موجودة قديمة [illegible] الله سبحانه وتعالى قائمة بذاته قال الامام الاستاذ
رحمة الله عليه والمعتزلة وان انكروا القدماء ولكنهم قائلون بها وذلك انهم يثبتون احوالا اربعة معللة
بالحالة الخامسة وزعموا ان تلك الاحوال ثابتة في الازل مع الله تعالى واعلم ان هذا القول لا يقول به
من المعتزلة الا مثبتو الحال كابي هاشم واتباعه واما منكر الحال فانه لا يقول بهذا القول ومع ذلك قال ابو هاشم
لا نسلم انه لا معنى للقديم الا ذلك بل القديم عبارة عن الموجود الذي لا اول له وهذه الاحوال ليست موجودة

فلا يكون قديما فان زعموا ان الموجودات غيبات عقلية مخصوصة سوى الخارج فلا نسلم ذلك وان سلم نحن لا نعني بالموجود
الا هذا المعنى فلا نزاع فيه ونحن نسلم ان مع الله قديما بالمعنى الذي ذكره الفلاسفة اما في نفس الامر وعلى الحقيقة فلا نسلم
ثبوت قديم مع ذاته وصفاته الكلام ان الله تعالى واحد من كل وجه واما القول بعدم شيء سوى ذات الله تعالى
وصفاته فهو قول المتكلمين على الكمال لكنهم عولوا فيه على السمع لان دليل التمانع لا يدل الا على نفي الالهين ولا على
نفي قديم غير قادر ولا حي ولا الفلاسفة اعلم ان دلالة التمانع المذكور في القران تدل على نفي الالهين فاذن ليس
وسيذكر ان الله تعالى والتابع قديم لغيره فلا دليل عليه دليل وعند هذا اختلف المتكلمون بالطريق بعينه فمنهم
من قال الدليل العقلي بعينه ان الصانع لما ثبت ان دلالة التمانع لا تجري فيه ولكن للناظر طريق اخرى يدل عليه
واختيار القاضي ابي بكر بن الطيب رحمه الله عليه ومن اصحابنا انه لا طريق اليه سوى السمع واستدل الفريق
الاول بوجوه ثلاثة الاول لو فرضنا ذلك القديم لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والقسمان باطلان فبطل القول بوجود
قديم اخر وانما قلنا ان كل واحد من القسمين باطل اما الاول فلان الاله واحد فلو كان ذلك القديم ايضا واجبا
يلزم اشتراكهما في الوجوب وامتياز كل واحد منهما عن الاخر بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فيلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته هذا خلف
واما ان كان ممكنا لذاته فلا بد وان يكون محتاجا الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر لا بد وان يكون حادثا لانه اما ان يفعله
حال وجوده او حال عدمه فان كان الاول فاما ان يفعله حال حدوثه او حال لا حدوثه وهذا القسم الاخير محال
لما فيه من ايجاد الموجود فتعين الاول او الثاني واياما كان يلزم ان يكون حادثا وايضا لو كان ممكنا لكان مقدورا
له لان ما لاجله تعلقت قدرة الله تعالى بالممكنات انما هو الامكان والامكان مشترك فيلزم كونه مقدورا
واذا كان مقدورا لزم ان يكون حادثا لما عرف في بداية العقول ان كل ما كان موجودا بالقدرة والاختيار
لا بد وان يكون حادثا الوجه الثاني وهو مبني على راي المعتزلة قالوا القدم معنى ثبوتي لا عبارة
عن نفي العدم السابق ونفي الثبوت فاذا كان القدم امرا ثبوتيا فنقول لو كان في الوجود قديم
غير الله تعالى لكانا مشتركين في القدم فاما ان يمتاز احدهما عن الاخر بامر من الامور او لا يمتاز فان امتاز
احدهما عن الاخر بامر من الامور فذلك الامر الذي به الامتياز لا بد وان يكون قديما فيلزم اشتراكهما في
القدم وايضا يمتاز احدهما عن الاخر بخصوصيته ثم الكلام في تلك الخصوصية كما في الاول فيلزم التسلسل
لا مرة واحدة يلزم ان الاثنينية لما وهو محال واما ان كان الواقع عدم ثبوت امتياز احدهما عن الاخر بامر من الامور
يلزم ان يكون كل واحد منهما عين الاخر وحينئذ فيلزم ان يكون الها واحدا فهو قول بتعدد الالهة وهو باطل
بدليل التمانع وهذا الا يستقيم على القول بكون الصفات القديمة لله تعالى كما ذهب اليه الوجه الثالث

لو وجد قديم اخر مع الله تعالى فاما ان يكون قادرا على شيء من الممكنات او لا يكون قادرا على شيء من الممكنات البتة والاول
محال لان الله تعالى اما ان يكون قادرا على ذلك الشيء الذي قدر عليه ذلك القديم او لا يكون فان كان الاول اطرد
فيه دلالة التمانع وان كان الثاني يلزم ان يكون الاله عاجزا جاهلا قاصر القدرة عن بعض الممكنات وذلك نقص والنقص
على الله محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون قادرا البتة على مقدور فهو محال ايضا لانه يلزم ان يكون عاجزا لعجز
قديم وهو محال لان من شرط العجز ان يمتنع من ايقاع الفعل الممكن في نفسه فلو انتسب العجز الى الحكم ذلك الحكم بامكان
الفعل لزم الحكم بان العجز حاصل فيه وهو محال صرف ان الفعل بالذات اول والاول بالذات والجمع بينهما محال
الوجه الرابع قالوا الطريق في معرفة الاله القديم ليس الا الافعال والاثار الصادرة عنه فاما قديم عاجز
لا فعل له ولا دليل على ثبوته وما لا دليل على ثبوته وجب نفيه قال الله ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به
اشارة الى ما لا برهان عليه وجب نفيه الخامس قالت المعتزلة اخص وصف الله تعالى انما هو القدم
فلو كان في الوجود قديم اخر لكان مشاركا لله تعالى في اخص وصفه والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في
الاعم فيلزم ان يكون كل واحد منهما مثلا للاخر فيلزم القول بتعدد الاله وهو محال فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا
الباب من جهة العقل اما الفريق الثاني فقالوا هذه الدلائل باسرها ضعيفة اما الاول فهو مبني على ان الوجوب
وصف ثبوتي وهو باطل وايضا فما المانع من ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات كل واحد منهما ويمتاز كل واحد
منهما عن الاخر بحقيقته ولئن سلمنا ذلك لم لا يجوز ان يكون ممكنا وما ذكرتم من الدلالة منقوضة بالصفات الثابتة لله
والاحوال القائمة به واما الثاني فضعيف ايضا لانا لا نسلم ان القدم معنى ثبوتي وظاهر انه ليس كذلك والا لزم
التسلسل ولئن سلمناه لكن ما المانع من ان يكون صفة زائدة على ذاتيهما ويمتاز كل واحد منهما عن الاخر بماهيته
من تلك الخصوصية لا بد وان يكون قديما قلنا ما المانع من ان يكون قديما بمعنى تلك الصفة لا لقدم اخر
فلا يلزم التسلسل واما الوجه الثالث فضعيف ايضا وذلك لانا نختار ثبوت قديم لا قدرة له البتة على شيء من
الافعال اما قوله يلزم ان يكون عاجزا قلنا ان عنيتم بكونه عاجزا عدم القدرة فهو مسلم وان عنيتم
به معنى وراء عدم القدرة فهو باطل لان العجز عبارة عن عدم القدرة اصلا في حق القديم الذي يستحيل
ولكن ما المانع من ان يكون عاجزا والعجز قديم عن فعل مستحيل ويمكن في الازل كما انه يستحيل قدرته على الفعل من الاول
وان كان وجود الفعل محالا فهو علم لا نحوه اثبات العجز من الاول عما يستكون وان كان محال الكون في الاول واما
الوجه الرابع فهو قولهم ما لا دليل عليه وجب نفيه فضعيف اما اولا فلانا لا نسلم ان ما لا دليل عليه وجب نفيه فانه
ما في الباب انا لم نجد عليه دليلا لكن عدم الطلب وعدم الوجدان لا يدل على العدم واما ثانيا فلانه اذا لا دليل عليه
ولكن لم قلتم انه وجب نفيه لانه لم يقم دليل واما الوجه الخامس فلا نسلم ان القدم اخص صفات الله تعالى

وكيف يسعهم ذلك ومثبتوا الصفات يدعون عدم اسناد المنازعة وانما النزاع في الصفة وصح ان عقيدتهم انه
لا شيء الا الله تعالى هذا محل النزاع فما الدليل عليه فان هذا اول المسئلة وان عقيدتهم ان امرا اخر بلا اول من صفاته
ولما تعرض عليهم هذه الدلالة قال القاضي الحرمين لما قال لنفسه الا الشيء واحتجوا على ذلك بالكتاب والسنة
والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى خالق كل شيء ولو ثبت قديم اخر لكان الله تعالى خالقه واذا كان خالقا
له يلزم حدوثه قال الفريق الاول بان المانع من ان يكون خالقه على سبيل الحقيقة وذلك لا ينفي قدمه وكذلك
استدلوا بقوله تعالى والله على كل شيء قدير لانه لو كان قادرا على جميع الاشياء فيكون هذا القديم مقدورا لله تعالى
فيلزم كونه حادثا واذا كان حادثا لا يكون قديما قال الفريق الاول هذا النص مخصوص عند ذات الله تعالى
فيكون مجازا والاستدلال بالمجاز لا يفيد اليقين واما من جهة السنة فما روي عنه عليه السلام انه قال لعمران بن الحصين
حين سأله عن مبدا هذا الامر فقال عليه السلام كان الله تعالى ولم يكن معه شيء قالت الفريق الاول هذا خبر
واحد واخبار الاحاد لا تفيد اليقين واما الاجماع فهو الذي احتج القاضي ابو بكر من اصحابنا رحمه الله عليه
قال اجمع المسلمون قاطبة على نفي قديم قائم بنفسه مع الله واجمعوا على تكفير من اثبته والاجماع حجة قاطعة
قال الفريق الاول كون الاجماع حجة يتوقف بالنصوص والظواهر الواردة من الكتاب نحو قوله تعالى ومن يتبع غير
سبيل المؤمنين والسنة كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وغير ذلك وكل هذه ظواهر لا تفيد القطع اصلا
قال القاضي الفضل دل على صحة الاجماع وكونه حجة قاطعة وهذه المسئلة ذكرناها في اصول الفقه
فهذا ما حصلته من هذه المسئلة والله اعلم بالاسرار بعقلك والرجعة الى الله تعالى في الابتهال اليه ان يحرز
قلوبنا من الشكوك ويحفظنا من الضلال انه سميع واما الخراسانيون فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان
حيان فاعلان وهما البارئ والنفس الى اخره النفس هذا امر ... اهل العالم كان الهيولى
مرة اخرى وقالوا القدماء خمسة اثنان حيان فاعلان البارئ تعالى حي فاعل لهذا العالم المحسوس
والنفس حية لذاتها وفاعلة لان النفس توجد هذه الابدان البشرية والاجسام الفلكية هو النفس
واذا تعلقت بما يتعلق البدن جعلها حية وسبب حدوث هذا العالم في الوقت الذي حدث فيه انما
هو تعلق النفس الى الهيولى وهذا المذهب يحكى عن افلاطون فانه كان يقول بقدم النفوس البشرية
القديم الثالث الهيولى وهو منفعل لانه يقبل الصور عن واهب الصور ونصير محلا لتلك الصور وانفعل
للافعال عنه الا هذا وهذا هو مذهب افلاطون وارسطو الا ان الفرق بين مذهب افلاطون
وارسطو هو ان افلاطون يعتقدها خالية عن الصور كما هو مذهب الخراسانيين وارسطو اعتقد ذلك في
القول انها موصوفة بالصور القديم الرابع من القدماء الزمان ونحن انما قال ارسطو وابو الحكم من القدماء

91

الفضاء وهو الخلاء فلابد من عند الخراسانيين يستوي هذا الخمسة وبيان من يشرح مذهبهم ان البارئ الله تعالى
واستدلوا على قدم البارئ فقالوا ثبت انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته والواجب لذاته
لا بد وان يكون قديما وايضا لو كان حادثا لافتقر الى محدث والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
فلابد من الانتهاء الى ما يكون قديما وهو البارئ سبحانه وتعالى واستدلوا على ذلك وقالوا قد ثبت في اصول الحكمة
وسبق لنا ان كل حادث حدوثا زمانيا لا بد وان يكون مسبوقا بمادة فلو كانت النفس حادثة لزم ان يكون لها مادة
وهو محال لما ثبت من ان النفس مجردة عن المواد وايضا مادة النفس اما ان يكون قديمة او محدثة فان كانت حادثة
كان لها مادة اخرى والكلام في المادة الثانية كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن لا بد من الانتهاء الى ما يكون
قديما والاعتقاد بالنفس يستوي ذلك واحتجوا على قدم الهيولى فقالوا لو كانت حادثة لافتقرت الى هيولى اخرى
والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن لا بد من الانتهاء الى هيولى قديمة وهو المطلوب واحتجوا
على قدم الزمان فقالوا لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده فيلزمه بالزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا
حال كونه معدوما وهو محال فالزمان كان لا اول له فكذلك لا اخر له لانه لو عدم بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده
بعدية بالزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا حال كونه معدوما هذا خلف لو فرض عدم الزمان يلزم المحال الذاتي وكل
ما يلزم من فرض عدمه محال ذاتي لا بد وان يكون واجبا لذاته فالزمان واجب لذاته وهو المطلوب واحتجوا
على قدم الفضاء الذي هو عبارة عن الخلاء فقالوا انه واجب لذاته لانه يلزم من فرض عدمه المحال لذاته بيانه
وذلك ان الفضاء والخلاء لما تعقب الجهات متميز اعني تميز جهة الفوق عن جهة السفل ولا ممتد جهة اليمين
عن جهة اليسار وذلك محال بالضرورة فاذن يلزم من فرض عدمه الخلاء المحال وما يلزم من فرض عدمه لذاته المحال
كان واجبا لذاته وهو المطلوب واعلم ان الكلام في قدم النفس وحدوثها سبق على ابلغ الوجوه ليس
الله تعالى واما ان كل حادث فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة فسبحانه على ان المسئلة التي يلي هذا العدد هل
واما الزمان والخلاء فهما مسئلتان عظيمتان وسنذكرهما على ابلغ الوجوه ولما كانت هذه المواضع يأتي
اخرنا الكلام عليها والاستقصاء فيها الى مواضعها مسئلة زعم عبد الله بن سعيد ما الى اخر
التفسير هنا مسئلتان المسئلة الاولى في ان قدم الله تعالى هل هو صفة زائدة على ذاته ام لا فابتعه
عبد الله بن سعيد والشيخ ابو الحسن الاشعري ولا وقال عبد الله بن سعيد صفات الله تعالى عن قدمه ذاتي
انما خاطبه قال لان القديم قديم بقدم فلو وصفنا صفات الله بالقدم لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال
ورجع الشيخ ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه عن هذا المذهب اخيرا وقال المرجع بالقدم الى البقاء وقال
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني هذا اطلاق لفظي والمرجع به الى المعنى الاول لا اصل كان الله تعالى منزها عن
الحدثان

والحجة وادعى الثاني اصحابه عليه اذا عرف هذا فنقول قبل الخوض في تقرير الدلائل لا بد من معرفة دعوى معنى
القديم وهو يطلق على معنيين احدهما القياسي وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان
وجود شيء اخر والثاني القديم المطلق وهو ايضا على وجهين احدهما بحسب الزمان وهو عبارة عن الشيء الذي
لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان والاخر بحسب الذات وهو الشيء
الذي لوجوده مبدا ما وجب اذا عرف هذا فنقول استدل عبد الله بن سعيد بوجوه الاول ان القدم
عبارة عن نفي العدم السابق اذ ما لا ابتداء له من كون الشيء قديما او نفي النفي بالصرف ثبوت فيلزم ان يكون القدم
صفة ثبوتية الوجه الثاني ان القدم نقيضه اللاقدم وهو امر عدمي ضرورة صدقه على المعدوم ونقيض
العدمي ثبوتي فيلزم ان يكون القدم امرا ثبوتيا والثالث وهو ان الشيء الذي لا يكون قديما اعني في ابتداء
حدوثه ثم يصير قديما وذلك يقتضي كون القدم صفة ثبوتية والا لزم تطرق الشك الى العلوم والجواب
عما ذكرتم اما ان الذات لم تكن عالمة ثم تجدد لها كونها عالمة وقطعا يكون العلم امرا وجوديا فلو جوزنا ان لا يكون
صفة من الشيء كالقدم ان لم يكن له امرا وجوديا يلزم تطرق الشك الى سائر الصفات وهو المطلوب
الوجه الرابع وهو ان القدم اما ان يكون عبارة عن ذات القديم ووجوده او يكون عبارة عن امر زائد على ذاته
والاول محال وذلك لان العقلاء اختلفوا في ان جوهر السموات قديم وقال بعضهم انها ليست بقديمة فلو كان
القدم عبارة عن وجودها لكان معناه ان هذه الاجسام وجدت وكان قول الاخر انها ما وجدت ومعلوم
ان ذلك باطل فاذن القدم معنى زائد على ذات القديم وهو المطلوب والجواب انه لا يشك ان القدم يقابل
الحدوث وليس الحدوث امرا وجوديا لان مفهومه ليس الا وجود وعدم ذلك الوجود في زمان مضى واذا لم
يكن الحدوث امرا وجوديا يلزم قطعا ان يكون القدم امرا وجوديا واحتج الامام الاستاذ رحمه الله عليه
على بطلان مذهب عبد الله فقال لو كان القدم صفة وجودية فاما ان يكون حادثة او قديمة والقسمان
باطلان فبطل القول بكون القدم صفة وجودية اما الاول فلانه لو كان حادثا يلزم ان لا يكون الله تعالى
قديما اذا لم يكن قديما بالقدم لم يكن حادثا ضرورة فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وحادثا وهو محال
واما ثانيا فلانه حينئذ يلزم قيام الحادث بذات الله تعالى وهو محال واما ثانيا فانه يمتنع ان يكون قديما
وذلك لانه حينئذ يلزم ان يكون للقدم قدم اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل واجاب عبد الله
فقال صفات الله تعالى لا قديمة ولا محدثة كما قيل صفات الله تعالى لا هي ذاته ولا غيره فلا بد ان يكون لها اول
او لا يكون ولا خروج عن النفي والاثبات وان زعمتم انا لا نطلق عليه هذه الالفاظ فذلك غير مخلص عن هذا الكلام
فان الالزام ما وقع في الالفاظ بل في المعاني واما قولنا في الصفات انها لا هي الذات ولا غيرها

فرادا منه من الامتناع عن هذا الاطلاق لان الاسامي توقيفية والاولى على الحقيقة غير والجواب الثاني لعبد الله
بن سعيد فانه ما ذكرتم من الدلالة منقوضة بالبقاء فانكم ذهبتم الى كونه صفة زائدة على ذات الباقي فكل ما تجعلونه
جوابا عن وصف البقاء نجعله جوابا عن وصف القدم وجواب الامام الاستاذ عنه ليس الا المنع من كون
البقاء صفة زائدة على ذات الله تعالى والجواب الثالث قال عبد الله بن سعيد انكم تحكمون بان الوجود
موجود بنفسه فما المانع من ان يقال ان القدم قديم بنفسه حسبما قلتم في الوجود وكذلك سائر الصفات فان
كون السواد سوادا بذاته وكذلك كون البياض بياضا الى غير ذلك وهذا فيه نظر لان ما ذكرتم من الدلائل الدالة
على كون القدم صفة وجودية زائدة على ذات القديم فاما هذا الوجه الثاني لبيان ان القدم ليس امرا ثبوتيا
وذلك لان القديم عبارة عن موجود لا اول له ولا شك ان هذا المفهوم سلبي والسؤال عليه ان يقال لا نسلم
ان القديم عبارة عما ذكرتم بل القديم عبارة عن موجود موصوف بصفة من لوازمها نفي الاولية فلم قلتم انه ليس كذلك الوجه
الثالث لو كان القدم قديما بالمعنى زائدا على ذاته والصفات كالعلم والقدرة والارادة قديمة يلزم ان يكون
قدمه للقدم زائدا عليها فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال والسؤال عليه لا نسلم انه يلزم قيام المعنى بالمعنى
وهذا لانا لا نجعل الصفات قديمة بقدم موجود قائم بذات الله تعالى لا بالصفات انا نقول لم يعني قيام
الصفة بغير الموصوف محال فقولكم قيام صفة الشيء بموصوف اخر اجنبي عن ذلك الشيء محال اما قيام صفة الشيء
بمحل ذلك الشيء فلم قلتم انه محال ولئن سلمناه ولكن لم قلتم ان قيام الصفة بالصفة محال لانه لا يجوز الا ان عبد الله بن
سعيد يسلم امتناع قيام الصفة بالصفة فيكون هذا من قبيل الالزام عليه فيما اما هل الملة المسئلة
السادسة اتفق الجمهور من العقلاء على ان الحدوث ليس بصفة زائدة على ذات الحادث وذهب الكرامية الى ان الحدوث
صفة زائدة على ذات الحادث حجة الجمهور انهم قالوا لو كان الحدوث صفة فالحال لا يخلو اما ان كان حادثة
او قديمة والقسمان باطلان فبطل القول بكون الحدوث صفة اما الحصر فظاهر لانها اما ان يكون لها اول
او لا يكون والاول هو الحادث والثاني هو القديم واما قلنا انه يمتنع ان يكون حادثة وذلك لانها حينئذ
يكون لها حدوث اخر زائد على ذاتها والكلام في الثاني كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال والثاني ايضا محال
وهو ان يكون حدوث الحادث قديما وذلك لان ثبوت الصفة بدون الموصوف محال عقلا فلو كان الحدوث
قديما لزم من قدمه قدم الحادث وذلك محال بالضرورة وما ذكرناه من الجواب عن القدم بعينه عائد هنا وذلك
ان نقول الحدوث حادث بذاته وعينه كما ان الوجود موجود بذاته وقد صار الى هذا المذهب بعض الحكماء
وعول الامام الاستاذ في كتاب الملخص الوجه الثاني لاصحابنا قالوا لا شك ان الصفات حادثة
كما ان الجواهر حادثة فلو كان الحدوث معنى زائدا على ذات الحادث لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال وقد مر الكلام

عليه من العدم الوجه الثالث لا نسلم انه يصدق على العدم الطارئ بعد الوجود الحدوث فلو كان معنى لزم قيام
الصفة الموجودة بالنفي المحض وهو محال الوجه الرابع الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء
بالعدم ليست وجودية اما اولا فلانها من قبيل النسب والاضافات والنسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان
على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلان تلك المسبوقية لا بد ان تكون حادثة فتكون حدوثها عبارة عن
مسبوقيتها بالعدم فيلزم التسلسل وهو محال واما ثالثا فلانها تصدق على العدم والصادق على العدم
عدم واحتج الحكماء على كون الحدوث صفة وجودية فقالوا مسبوقية وجود الشيء بالعدم صفة من صفات
وجوده ونحن ندرك بالضرورة التفرقة بين هذه الصفة وبين نفس العدم المحض فوجب ان تكون هذه الصفة ثبوتية
وعنوان الحدوث ما نقيضه اللاحدوث واللاحدوث عدمي لصدقه على المعدوم فيكون الحدوث ثبوتيا الوجه
ان الشيء ما كان حادثا ثم صار حادثا فقد تبدل الغير بالاثبات وذلك يدل على ما قلناه والجواب ما الدليل المعول من
طرق عبد الله بن سعيد عليك هنا فقد مر اما في هذا الموضع مسلك مسألة في ذهب الفلاسفة ان كل محدث
مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلان الحدوث مسبوق بالامكان وهو صفة وجودية مغاير لصحة اقتدار القادر عليه
الى قوله واما المدة فنفسر هذه المسألة اثبات الهيولى وهو من اعظم المسائل عند الحكماء والتي مسائل
الحكمة مبنية على هذه المسألة وقبل الخوض في تقرير الدلائل لا بد من تقديم مقدمات المقدمة الاولى
ان تعلق هذه المسألة بمباحث القدم والحدوث ظاهر لانا نشرع في بيان ماهية القدم وهل يستند القديم
الى الفاعل ام لا ذكرها ابن التلمساني هنا وذلك ان المتكلمين ينفونها ولا يقولون بوجود الهيولى وكيف يعقل وجودها
والحكماء اثبتوها واعتمدوا اثبتوها مع قدمها واعلم ان خواص القدم والحدوث والجمعية ليس الا البحث الاول
في المسألة الاخرى واما ما عداه فهي مسائل متعلقة بها المقدمة الثانية اعلم ان الحدوث يقال على
معنيين الاول الحدوث الزماني ومعناه حصوله بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق عليه وبهذا التفسير
لا يعقل حدوث الزمان لان حدوثه بهذا التفسير لا يعقل الا اذا فرض زمان قبله عدمه فيكون
الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف وهذا يسمى بالحدوث الزماني والثاني الحدوث الغير
الزماني وعنوان لا يكون للشيء وجود مستند الى ذاته بل الى غيره سواء كان في ذلك الاستناد مخصوصا بزمان
معين او كان مستمرا في كل زمان وهذا يسمى بالحدوث الذاتي المقدمة الثالثة اختلف العقلاء
في الجسم فالذي ذهب اليه الحكماء انه مركب من الهيولى والصورة والذي ذهب اليه المتكلمون انه مركب
من الاجزاء التي لا تتجزأ واذا عرفت هذا فنقول مذهب الحكماء ان كل حادث حدوثا زمانيا على ما ذكرنا
من التفسير لا بد وان يكون مسبوقا بمادة وهي الهيولى ومدة وهي الزمان وقال المتكلمون القول باثبات

الهيولى وان المحدث لا يفتقر في وجوده الى المادة باطل واحتج الحكماء على ثبوت الهيولى بوجوه الاول ما ذكره
الامام الاستاذ رحمة الله عليه هنا ولكن مبني على مقدمات المقدمة الاولى هي ان المحدث مسبوق بالامكان
اعني امكان وجوده سابق على وجوده وذلك لان الامكان لو لم يكن سابقا عليه يلزم ان يكون قبل وجوده اما واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته ولو كان محالا ايضا اما اولا فلانه يلزم ان يكون موجودا ازليا ان كان موجودا ازليا واما ثانيا فلانه يلزم
انقلاب الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال والثاني ايضا محال لهذا الوجه فاذن امكان المحدث سابق على وجوده والثانية
ان نقول الامكان وجودي لانه نسبة بين ذاته ووجوده والنسبة بين الشيئين مغاير لهما وسلم كون الامكان مغايرا وايضا
الامكان صفة والصفة مغايرة عن الموصوف بالضرورة فالامكان مغاير المقدمة الثالثة وهي ان الامكان صفة
وجودية سابقة وذلك لو كان عدميا فلا فرق بين قولنا امكانه عدمي وبين قوله لا امكان له فيلزم نفي الامكان
بالذات لكل الشيء في ذاته ممكنا فالامكان امر وجودي المقدمة الثالثة هذا الامكان ليس عبارة عن صحة
اقتدار القادر بل هو مغاير له لانا اذا قلنا القادر يصح منه ايجاد المحال بطل لان الممكن نفسه صحيح الوجود
والمحال ليس كذلك كان الكلام ساقطا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور مغاير للصحة العائدة الى
ذات القادر والا لكان ذلك تعليل الشيء بنفسه وهو محال فثبت ان الصحة العائدة الى ذات الممكن مغاير للصحة العائدة
الى ذات القادر وهذا المعنى مبطل قول من قال من المتكلمين انه لا معنى لكون الشيء ممكنا الا صحة اقتدار القادر عليه
واذا ثبت هذا فنقول هذا الامكان اما ان يكون جوهرا او عرضا والاول محال لان الامكان من الامور النسبية
فلا يكون جوهرا اما انه هو عرض فيفتقر الى محل وذلك المحل اما ان يكون حادثا او قديما والاول محال والا لزم
افتقار امكانه الى محل آخر ولزم التسلسل وهو محال فاذن لا بد لكل محدث لا بد وان يكون قديما فثبت ان كل محدث
لا بد وان يكون مسبوقا بمادة فيها امكان وجوده ثم ان المحدث اما ان يكون حالا او ليس الثاني كالصور والنفوس وان
حل فيها حل في المادة كالاعراض الحالة في الصور الحالة في المادة وقد تكون معها كالنفوس الناطقة فهذا
تفسير مذهبهم والكلام المستقصى في الهيولى اثباتا ونفيا سيأتي في باب الكلام على الاجسام ان شاء الله تعالى
واما اثباتها ان كل محدث فهو مسبوق بالزمان فالكلام فيه يستدعي الكلام في الزمان وتحقيق ذكر هذه
المسألة على سبيل الكمال ليأتي ان شاء الله تعالى والان نقرر ما ذكره الامام الاستاذ رحمة الله عليه هنا
فنقول من المعلوم بالضرورة ان كل محدث فعدمه قبل وجوده فاما ان يكون معنى هذه القبلية نفس
وجوده او عدمه او وجوده وعدمه او معنى ثالثا والاول باطل لان الشيء الذي حكمنا عليه بكونه قبل
العدم قد يكون انسانا او حركة والمفهوم من كونه انسانا غير المفهوم من كونه قبل العدم او قبل الوجود والثاني وهو
الانحصار وجود الشيء مع ما ... او انه وجد بعد العدم او ليس كذلك الثالث فعنوان الاشياء المشتركة

الممكن ولا يصح منه ايجاد

في العلية قد يكون مختلفة في الماهية والاشياء المختلفة في العلية قد يكون مشتركة في الماهية فالمفهوم من العلية
والبعدية امر مغاير للموجود ما هو قبل او بعد واما الثاني فلحال ايضا اما اولا فلانه لا يصدق عليه قبل وجود كونه
بعدا مع ان عدمه متقرر قبل حدوثه واما ثانيا فلان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد واما بالثالث
ايضا باطل لانه لا يصدق عليه كونه بعد بهذا الاعتبار والعلم به ضروري فاذن هذه الاعتبارات امور زائدة وجودية فاما
ان يكون من الامور المستقلة بانفسها وهو محال لان البعدية والقبلية والمعية امور نسبية فلابد لها من محل فاذن قبل
الحادث شيء موصوف بالقبلية ثم نقول هذا الشيء الذي هو موصوف بهذه القبليات والمعيات والبعديات يكون
معروضا لها بالذات وقد يكون معروضا لها بالتبع والعرض فانا اذا قلنا ان هذه الحركة حصلت في زمان متقدم
على حصول هذه الحركة حتى لو فرضنا ان هذه الحركة حصلت في ذلك الزمان ولكن حصلت في هذا الزمان حكمنا عليها
بالتقدم وعلى هذا بالتأخر فعلمنا ان كل ما حكم عليه بالقبلية والتأخر بان يكون بالذات وبان يكون بالعرض ولابد ان يكون
كل ما كان متقدما او متأخرا بالتبع والا لزم الدور او التسلسل فلابد من الانتهاء الى ما يكون بعد الذات وقبل الذات
وذلك هو الزمان ثم نقول الزمان على النعت [illegible] فانه قبل كل قبل الى اول واعلم ان هذه الشبهة
الثالثة تستعمل [illegible] على قدم الزمان ثم يجعلون [illegible] من خواص الحركة فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة ومن قدم
الحركة قدم الاجسام وتسمى شبهة الزمان وسنذكر ذلك حصرا [illegible] الدليل على حدوث الاجسام
والجواب ان تقدم العدم على وجودها لو وجب ان يكون بالزمان لكان تقدم عدم كل واحد من اجزاء الزمان على وجوده
بالزمان الآخر [illegible] الامام الاستاذ رحمه الله عليه دليله [illegible] ايراد السؤال عليه ونقول
ان المعلوم بالضرورة ان عدم اليوم متقدم على وجوده فلو كان تقدم عدم الحادث على وجوده بالزمان لكان
تقدم عدم اليوم على وجوده بالزمان فيكون للزمان زمان آخر والكلام فيه كما في الاول فيؤدي الى وجود ازمنة
لا نهاية لها كل واحد منها محيط بالآخر وهو محال لان جملة تلك الازمنة لابد وان يكون متقدما على الجملة التي
الزمان [illegible] خارج عنها [illegible] وان يكون داخلا فيها للكون [illegible] الازمنة التي لا نهاية
لها فيلزم ان يكون داخلا وخارجا معا وهو محال والاستحالة الثالثة ان يقال يلزمه على ما ذكره ان يكون
الرب تعالى زمانيا وذلك لان الله تعالى كان متقدما على وجود هذا اليوم ثم صار معه وذلك يوجب ان يكون
كونه قبل هذا اليوم ومعه [illegible] زمان فيكون للرب تعالى زمان وللزمان زمان آخر وهو محال ايضا لما
عرفت اولا [illegible] التسلسل باطل [illegible] لان كل زمان متأخر انما كان متأخرا لانه [illegible] مع الباري في الزمان
المتقدم وذلك يوجب ان يكون الحكم على كل زمان متأخر بكونه متأخرا موقوفا على وجود زمان آخر [illegible] التسلسل
على هذا الوجه باطل [illegible] الرب تعالى على الزمان

المعنى ايضا سبب الزمان لان الزمان المعنى لم يكن موجودا في الازمنة المتقدمة مع الباري لاجرم كان
الرب تعالى متقدما عليه قال فالجواب [illegible] يلزم التسلسل لانه اذا كان تقدم الرب تعالى على اليوم بالزمان
لزم ان يكون معيته مع ذلك الزمان بزمان آخر فيلزم وجود ازمنة لا نهاية لها يحيط بعضها بالبعض دفعة
واحدة وهو محال ايضا [illegible] الجواب عن كون الزمان مع الباري لو ثبت بعينه وهذا [illegible] سائر الحوادث
التي حكم عليها بالمعية والتقدم والتأخر ولان ذلك ليس لها بالذات فان كل شيء يعرض وعدمه مع الرب تعالى فانه
يمكن ان يقع قبل او بعد بخلاف هذه الساعة فانه لا يتصور ان يكون الا هذه الساعة ولا يمكن وقوعها قبل هذه
الساعة او بعدها والا لما كانت هي هذه الساعة فظهر ان كون الزمان مع الله لا يقتضي زمانا آخر [illegible]
غاية [illegible] مباحث [illegible] في تقسيم المكان على ان الحال
قد يكون [illegible] المحل [illegible] الحال وجود المحل [illegible] حالة شرط وجود المحل او بان يقتضي
الا حلول [illegible] وعلى [illegible] لا يلزم الدور [illegible] اعلم ان هذا شروع في اكثر مباحث الحكمة
في هذا الفصل المختصر [illegible] بالشرح [illegible] للمذاهب الكلام ان شاء الله تعالى اعلم ان هذه مقدمة
الامام قدس الله [illegible] على [illegible] وذلك ان الحكماء زعموا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وزعموا ان
الصورة حالة في الهيولى ومع حلول الصورة في الهيولى زعموا ان الصورة مقومة لوجود الهيولى واعلم ان لفظ المقوم
يطلقونه على معنيين احدهما ما يكون جزء الشيء كالحيوان بالنسبة الى الانسان واللون بالنسبة الى السواد وهذا
يسمى مقوم الماهية والثاني ان يكون الشيء محتاجا في وجوده الى شيء آخر فلا [illegible] يسمى مقوما الا انه مقوم
لوجوده لا لماهيته اذا عرفت هذا فنقول الصورة عندهم مقومة للهيولى في وجودها لا لماهيتها
واستدلوا عليه وقالوا ان بين الهيولى والصورة ملازمة فاما ان يكون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر وذلك
دور وهو باطل او يكون الصورة محتاجة الى الهيولى فيلزم ان يكون الهيولى قابله وفاعله معا وهو محال على
ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى او يكون الهيولى محتاجة الى الصورة وهو المطلوب فاما ان يقال كل واحد منهما
غني عن الآخر وهذا القسم باطل لان [illegible] رفع اللزوم بينهما وذلك محال اذا عرفت هذا فاعلم ان الحكماء
اوردوا على انفسهم في هذا الموضع سؤالا [illegible] الامام [illegible] وذكر الجواب عنه [illegible] السؤال
ان يقال لما كانت الصورة حالة في الهيولى والحال في الشيء مفتقر الى ذلك الشيء يلزم كون الصورة مفتقرة في وجودها
الى الهيولى ولزم الدور وهو محال فاجاب الامام عنه بجوابين الاول لا نسلم ان الصورة لما كانت
حالة في الهيولى كانت محتاجة اليها غاية ما في الباب ان يقال لو لم تكن محتاجة اليها لاستحال حلولها فيها لكن
[illegible] لا نسلم وما المانع من ان يكون الحال الذي هو الصورة يقتضي وجود المحل ثم تصير هي اعني الصورة سببا

انفصال ان يحل بعضها حالة من الهيولى لو انها ولم يكن انفصالها لاجل الحال موقوفا على انفصالها وجود
الهيولى هذا وجه والوجه الثاني ان يقال ما المانع من ان يقال الصورة حالة في الهيولى علة لوجودها ثم ان
الهيولى التي هي ان للصورة يصير بعد صدورها عن الصورة علة لان تحل الصورة حالة فيها فيخطى هذا الالزام الدور
ثم اما استاذنا الامام الاستاذ نور الله ضريحه من تلك المقدمة مسئلة في المحل الذي لا يتقوم بالحال فيه يسمى
بالموضوع فهو اخص من المحل فيكون عدمه اعم من عدم المحل المسئلة هذه اشارة الى المقدمة الثانية
من المقدمتين اللتين بنى عليهما الامام على التقسيم ولتقريرها ان نقول لما كان الحال والمحل لا يعقلان الا اذا كان
كل واحد منهما مغايرا لصاحبه فلا بد وان يكون لاحدهما اختصاص الى صاحبه والا لم يوجد واحد منهما
على الاخر ولامتنع حصول ذلك الحلول فاما ان يكون المحل سببا لوجود الحال او يكون الحال سببا لوجود
المحل فان كان الحال سببا لوجود المحل فالمحل يسمى هيولى والحال صورة وقد عرفنا احتياج الهيولى الى
الصورة واستغناء الصورة عنها وان كان المحل سببا لوجود الحال فالمحل يسمى في اصطلاح الحكماء موضوعا
والحال عرضا فالموضوع والهيولى قسمان كان اسم المحل اخص تحت اعم وهو المحل اذ المحل اما ان يكون هيولى
واما ان يكون موضوعا فاذن المحل اعم من الهيولى ومن الموضوع والصورة والعرض قسمان كان اسم الحال اخص
تحت اعم وهو الحال لان الحال ينقسم الى ما يكون مقوما لمحله وهو الصورة والى ما لا يكون مقوما لمحله وهو
العرض فاذن الحال اعم من العرض والصورة اذا عرفت هذا فنقول يجب ان يعلم ان الشي اذا كان اعم من غيره
فسلب ذلك العام اخص من سلب ذلك الخاص كما ان اللون اعم من السواد فعدم السواد اعم من عدم
اللون فانه لا يصدق ان هذا الشي غير ملون ويصدق عليه انه غير سواد وقد يصدق انه ليس باسود
وان كان علمنا انه ملون فاذن اللا اسود اعم من اللا لون واذا ثبت هذا فنقول المحل الذي لا يتقوم بالحال فيه
بل يقومه يسمى موضوعا فهو اخص من المحل على ما عرفت فعلى هذا يكون عدم الموضوع اعم من عدم المحل
لما قررناه انفا من ان عدم الخاص اعم من عدم العام ومقصوده من هذا الكلام ان يبين ان شرط الجوهر
ان لا يكون في موضوع والعرض شرطه ان يكون موجودا في موضوع هذا ما اراد بيانه من المقدمات قبل
الشروع في التقسيم مسئلة اذا عرفت هذا فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض الى اخره
التقسيم لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله عليه من المقدمات شرع في بيان تقسيم الممكنات
على رايهم ونقرره ان نقول الممكن الموجود اما ان يكون وجوده في موضوع او لا يكون والاول هو العرض
والثاني هو الجوهر ثم الجوهر لا يخلو اما ان كان في محل واما ان لا يكون في محل والاول هو الصورة الجسمية
واما الثاني وهو الذي لا يكون في محل فلا يخلو اما ان يكون محلا او لا يكون فان كان الاول فهو الهيولى

وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة او لا يكون فان كان الاول فهو الجسم وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان يكون له علاقة بالجسد بالتدبير والتحريك فهو النفس واما ان لا يكون فهو العقل فهذا تقسيم
الجوهر والعرض يجمع اقسام الجوهر مسئلة اما العرض فهو اما ان يقتضي نسبة او قسمة او لا نسبة ولا قسمة
الى اخرها التقسيم لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله عليه من تقسيم الجوهر الى اقسامه شرع في
تقسيم العرض الى اقسامه فقال العرض اما ان يقتضي نسبة فهو موقوف تصوره على تصور امر خارج عنه او قسمة
كالمقدار المتصل والمنفصل او لا يقتضي لا النسبة ولا القسمة وذلك كالالوان مثلا والحصر ظاهر فيما ذكره الامام
الاستاذ رحمه الله عليه مسئلة اما النسبة فسبعة اقسام الاين وهو الحصول في المكان التقسيم
اعلم ان المقولات عند الحكماء عشر احدها الجوهر والتسعة الباقية عرض وهي الكم والكيف والمضاف
والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل اذا عرفت هذا فنقول اما هذا واحد واحد كما ذكرها
الامام الاستاذ رحمه الله عليه هنا فنقول اما الاين فهو نسبة الشي الى مكانه وهو كونه في مكانه
كقولنا في الفضاء او في السوق وهو عند الجمهور عبارة عن امر يصح للجسم ان ينتقل عنه واليه بالحركة وان يسكن فيه
ثم اختلفوا في هذا الامر المسمى بالمكان فقال بعضهم انه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي وهذا مذهب ارسطو واتباعه من المتاخرين والمتقدمين وقال بعضهم انه عبارة عن البعد
المجرد وهو مذهب افلاطون واتباعه فهذه هي المذاهب المعتبرة في المكان اما اصحاب البعد فقالوا
من علامات الاناء الحاوي ابعادا ثابتة تتعاقب عليها الاجسام وتلك الابعاد هي المكان ثم اختلفوا
فمنهم من جوز خلو هذه الابعاد عن الاجسام وهم القائلون بالخلاء وهذه المسئلة سنتكلم عليها ان شاء الله تعالى
ومنهم من منعه واحتج اصحاب ارسطو على بطلان هذا المذهب فقالوا لو كان المكان بعدا والجسم بعد
اخر فاذا حصل الجسم في ذلك البعد فلا يخلو اما ان يبقى البعدان او لا يبقيا او يبقى احدهما دون الاخر فان
لم يبقيا فقد عدم المتمكن والمكان عندما حصل المتمكن في المكان وهذا خلف وان لم يبق احدهما لزم عدم
المتمكن عند حصوله في المكان او عدم المكان عند حصول المتمكن فيه وكل واحد منهما محال واما ان بقي البعدان
فاما ان يتحد البعدان فهو محال لاستحالة الاتحاد واما ان يتعين هوية كل واحد منهما او لا يتعين هوية كل
واحد منهما او تعينت هوية احدهما دون الاخر فان كان الاول فهما اثنان لا واحد فلم يحصل الاتحاد
وان كان الثاني فهو باطل لانهما اذا عدما فقد بطل الاتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود بل حاصله
انهما عدما وحاصل ثالث وان عدم احدهما فكذلك ايضا لان المعدوم لا يتحد بالموجود فاذن القول
بالاتحاد يؤدي الى احد هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به فاسدا واما ان قلنا انها لا تتداخل

فهو باطل الوجه الاول انه يلزم منه اجتماع المثلين في مكان واحد وهو محال لانه حينئذ لا يتميز احدهما عن الآخر
لتساوي الماهيات ولا يتميز بالعوارض سواء كانت مفارقة او لازمة لانه متى اجتمع المثلان في مكان واحد فليس بان
يعرض العارض لاحدهما اولى من ان يكون هو بعينه عارضا للآخر فاما ان يكون عارضا لهما جميعا واذا كان العارض مشتركا
فيهما استحال ان يكون سببا للتميز فاذن البعدان لا يتميز احدهما عن الآخر بخصوصية شخصية واذا ارتفع
التميز ارتفع الاثنينية وحصل الاتحاد ولا نطلبه الثاني لا معنى للبعد الشخصي الا البعد الذي بين
طرفي هذا الاناء فلو جاز ان يكون البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدين مع ان الماهية واحدة والاشارة الحسية اليها
واحدة جاز ان يكون الشخص المشار اليه شخصين وان كانت الماهية واحدة والاشارة واحدة وليس ان يكون
شخصين اولى من ان يكون ثلثة واربعة ويلزم منه تجويز ان الشخص الواحد المشار اليه يكون واحدا الا شيئا
غير متناهية الثالث [illegible] ان كل بعدين فهو لا محالة اكبر من بعد واحد وكل بعد اكبر من بعد آخر فهو اعظم
منه لان زيادة المقدار على المقدار توجب العظم فلو كان ما بين نهايتي الاناء بعدين سوى بعد الجسم لكان مجموعهما
اعظم من البعد الواحد ومعلوم انه ليس الامر كذلك لان مجموعهما هو الذي بين النهايات وذلك بعينه مقدار
كل واحد منهما هذا حاصل ما ذكروه واحتج القائلون بالبعد بطريقين الاول انه لو لم يكن
المكان عبارة عن البعد لكن قالوا الاخلاط الساقطة قد يكون بين الاشياء بعضها بالبعض
وانا نزيل ذلك الاشياء مع بقاء بعد بين تلك المخلطات حتى لا يبقى الا ذلك المسطح محددة بسطح
تلك الاشياء والبعد الذي اعتبرناه من هذا البيان اذ اخرجنا الماء من الاناء وعدمنا دخول الهواء ايضا
لزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجودا وذلك يعرفنا ان ذلك البعد كان موجودا عند ما كان
فيه ماء او هواء الطريق الثاني هو انهم يبطلون القول بكون المكان عبارة عن السطح ثم يلزم منه انه
عبارة عن البعد وابطلوا القول به من وجوه الاول لو كان المكان عبارة عن السطح لكان الحركة عبارة
عن مفارقة سطح متوجها الى سطح آخر ثم الطائر الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء عند ما يجري
الهواء والماء يجب ان يكونا متحركين فالذي [illegible] ساكنا عند [illegible] عليها ولكن لما كان الطائر الواقف
او الحجر الواقف في الماء ساكنا متحركين بل ساكنين وكل ساكن فسكونه في مكان واحد فاذا لا عبرة بالسطح
واحد فليس هناك ما يعوض سكونهما فيه سوى البعد الذي يشغله الذي لا يتحرك والبعد بل يكون لا بد ما
ابدا على حالة واحدة وايضا ان المكان يجب ان يكون ساكنا لا يتحرك بوجه ولا يزول والسطوح المحيطة
قد يتحرك بوجه ما ويزول والثالث ان الناس يصفون المكان بالفراغ والملاء ولا يصفون السطوح
بذلك والعالم لو جعلنا المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي لم يكن لاجزاء الاجسام مكان

وذلك محال ولو جعلناه عبارة عن البعد كان لاجزاء الاجسام مكان فهذا ما استفدته من الامام الاستاذ
رحمه الله عليه حين البحث والمحاورة ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على الاول بعد ما ابطلوا ما ذكرناه
وجود البعد ولكن الذي فرضتموه محال عندنا والالزام عن المحال لا يجب ان يكون صحيحا بل يجوز ان يكون محالا
والجواب عن الثاني قالوا ان حكمهم بالسكون يرجع بمعنى الى الامور النسبية فهو [illegible] المعنى
ساكن ولكن في علمهم ان السكون بهذا المعنى بعض الاشياء في مكان واحد وان حكمهم بالسكون بعين الا
بسبب انه في مكان واحد فهذا الحكم ليس ساكن والمتحرك واما قولهم يجب ان يكون ساكنا لا يتحرك بوجه
ولا يزول قالوا نسلم ان المكان غير متحرك بذاته واما انه لا يتحرك بالعرض فهو غير مسلم واما قولهم
الناس يصفون المكان بالفراغ قلنا هذا اشتغال بالعرف والعادة وذلك لا يعول عليه في العقليات
اما قولهم لو جعلنا المكان عبارة عن السطح يلزم ان لا يكون لاجزاء الاجسام مكان قلنا ولم قلتم
ان كل جسم لا بد وان يكون له مكان بحيث يجعل الفلك الاعلى مكانا بل الحكماء قالوا الفلك المحيط ما كان له
الوضع دون الموضع فلا يلزم مما ذكرتم محال فهذا جملة ما سمعته من استاذي قدس الله روحه فصل
في المتى وهو الحصول في الزمان او في طرفه الفصل لما فرغ الامام الاستاذ قدس الله روحه
من المقولات الاول من الاعراض يتنوع الى تسعة المقولات الباقية وذلك عبارة عن نسبة الشيء الى زمانه كقولنا
في السنة وفي اليوم واما قوله او في طرفه واعلم ان ذلك انما هو نسبة الشيء الى الان كما يقول كان كذا
في ان كذا ويجب ان يعلم ان الاشياء الزمانية قسمان قسم لا يقبل القسمة اصلا وذلك لا بد وان يكون
او غير منقسم دفعة وذلك في الان وهذا انه نسبة الى الان الذي هو طرف الزمان وذلك مثل مماسة النقطة
او مفارقتها ومنها ما يكون كذلك فيكون وجودها نسبتها [illegible] الى الزمان لا الى طرفه
فهذا ما اشار اليه الامام الاستاذ رحمه الله عليه هنا [illegible] اما النسبة فتسعة انواع الاول
الحصول في المكان الفصل اعلم ان الاين عبارة عن حالة تعرض للجسم بسبب نسبته الى المكان
وكونه فيه وليس هو مجرد النسبة الى المكان بل حالة تحدث بسبب النسبة الى المكان ثم الاين منه ما هو
حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه غيره ككون الماء في الكوز [illegible] فان جميع الشيء لا يكون
مستقرا فيه بل هو في جميع جوانب الشيء [illegible] ذلك ككونه في الدار والبلد وفي هذا
كونه في البلد ككونه في الاقليم [illegible] المعمور [illegible] كله في العالم فان هذا الاين له عرض
حقيقي ولهذا اذا سئل عنه اين هو صح ان يجاب بامور [illegible] فيقال هو
في العالم او في الربع المعمور او في كذا او في كذا فصل في المتى وهو الحصول في الزمان او في طرفه الفصل

مقولة متى عبارة عن هيئة تعرض للشيء بسبب نسبته الى الزمان وكونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع
في طرف الزمان اعني في آن من الآنات ومع ذلك يصح ان يسأل عنها بمتى والفرق بينهما ان الزمان مقدار
للحركة والآن ليس بمقدار ونسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط وكما ان الاين ينقسم
الى حقيقي وغير حقيقي فكذلك متى ينقسم الى حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي يطابق وجوده ولا يفضل
عليه ككون الكسوف في آن من ساعة معينة من الليل والى غير حقيقي ككون الكسوف في ليلة كذا او في شهر كذا
او في سنة كذا او في دور كذا [illegible] من الزمان الحقيقي والمكان الحقيقي ان المكان الحقيقي لا يمكن ان
يشترك فيه اثنان بخلاف الزمان الحقيقي فيمكن ان يشترك فيه اشياء كثيرة فيكون كل واحد
منها فيه على سبيل المطابقة مقولة الاضافة وهو النسبة المتكررة [illegible] اعلم ان
الاضافة عبارة عن حالة تعرض للجوهر بسبب كونه مقيسا الى غيره ولا يعقل وجودها الا بالقياس الى
ذلك الغير كالابوة والبنوة والاخوة والمجاورة والموازاة فان حقيقة الابوة لا تعقل الا بالقياس الى
البنوة كالاب فان له وجودا يخصه وماهية ليست بمضافة في ذاتها من حيث تلك الماهية لكن يلحقها
الاضافة وكذا الابن فان له ماهية هو بها حيوان مخصوص ومن هذا الوجه يلحقها اضافة الى الاب ويسمى
تلك الاضافة [illegible] فالاب ليس بمضاف حقيقي وكذا الابن وانما المضاف الحقيقي هو الابوة والبنوة
واعلم ان الاضافة ليست معنى واحدا في المضافين بل كل واحد منهما مختص باضافة الى الآخر غير
اضافة الآخر اليه كالمتماسين فان لهذا مماسة مع الآخر وهي له وللآخر مماسة اخرى بالعدد مع هذا
وهذا في الابوة والبنوة اظهر اذ كل اضافة مخالفة للاخرى بالنوع ثم ان الاضافة قد تعرض للمقولات كلها
فان عرضت للجوهر حدث فيه الاب والابن والاخ وغيرها وان عرضت للكم المتصل حدث فيه الصغر
والكبر وغير ذلك وان عرضت للكيف حدث الاحر والابرد وان عرضت للمضاف حصل الاقرب والابعد
وان عرضت للاين حصل الاعلى والاسفل وان عرضت لمتى حصل الاقدم والاحدث وان عرضت للوضع
حصل الاشد انتصابا وانحناء وان عرضت للملك حصل الاكسى والاعرى وان عرضت للفعل حصل
الاقطع والاحرق وان عرضت للانفعال حصل الاشد تقطعا وتسخنا مقولة الملك وهي كون
الشيء محاطا بغيره الذي ينتقل بانتقاله [illegible] هذا اسنان الى المقولة الرابعة من الاعراض
التسعة واعلم ان هذا النوع من العرض له اسمان عند اصحابنا الملك كما ذكر الامام الاستاذ
والثاني الجدة اذا عرفت هذا فنقول قال الشيخ في كتاب الشفاء اما مقولة الجدة فلم يتفق
لي الى هذه الغاية فهمها ولا اجد الامور التي تجعل كالانواع لها انواعا لها ولا اعلم شيئا يوجب ان تكون

الفرق بين الآن والزمان

مقولة الجدة جنسا للملك [illegible] ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك من كتبهم ثم ذكر في آخر الفصل
انه نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه كالتسلح والتنعل والتلبس والتقمص ومنه ذاتي كحال
الهر عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه هذا كلامه في الشفاء والذي يتلخص من كلامه في كتبه
كلها ان الملك هو كون الجسم بحيث يحيط بكله او ببعضه ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان متقمصا او متعمما
او كون الفرس مسرجا او ملجما وانما سمي هذه الحالة بشرطين الاول الاحاطة له اما بكله او ببعضه والثاني
الانتقال بانتقاله فان وجد احدهما دون الآخر فلا يصح الا[illegible] على اسمه فانه ينتقل بانتقاله ولكنه
لا يحيط به ولا يشتمل عليه ولمن جلس في بيت فان اجزاء البيت محيطة للجسم لكنها لا تنتقل بانتقاله [illegible]
مقولة ان يفعل وان ينفعل هو التأثير [illegible] اعلم ان مقولة ان يفعل عبارة عن كون الشيء
بحيث يؤثر في غيره اثرا غير قار الذات بل لا يزال يتجدد ويتصرم مثل التسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد
والتقطيع ما دام يقطع وان ينفعل هو التأثر [illegible] اعلم ان هذه المقولة عبارة عن كون الشيء
متأثرا عن غيره ما دام في التأثر مثل التسخن والتبرد والتقطع لا كالسخونة والبرودة ونحوها في حال التأثر
من الاستحالة والنمو والنقص والتبدل من حال الى حال وبالجملة جميع الحركة اما الاثر الحاصل القار الذات بعد وقوف
الحركة فهو من مقولة الكيف لا من مقولة ان يفعل واعلم ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى بهاتين المقولتين من اسم الفعل
والانفعال لان الفعل والانفعال كما يطلقان على التأثير والتأثر اللذين هما التحريك والحركة فقد يطلقان على
الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة والسخونة الحاصلة في المحل بعد التسخين فعل المسخن ومن حيث انتسابه الى الفاعل فيقال
هذا فعله ومن حيث انتسابه الى المحل فيقال هذا انفعاله واما ان يفعل وان ينفعل فلا يطلقان الا على التحريك
والحركة مقولة الوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه من النسبة وما يحيط به الاجزاء من
الامور الخارجة [illegible] اعلم ان الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى
بعض بالموازاة والمحاذاة والانحراف والقعود والعرض مثل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح
والتربع والافتراش وكون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض هذه النسبة فهو الوضع فان اختلاف
[illegible] الناس من التحدب والتقعر حال القيام والقعود ثم ان الوضع يطلق ويراد به غير هذا
المعنى فهو اسم مشترك بين معنيين احدهما ما ذكرناه الآن وظاهر كلام الشيخ ابو علي والاستاذ
رحمة الله عليهما انه يشترط في الوضع [illegible] نسبة بعض الاجزاء الى البعض ونسبة الاجزاء الى الامور
الخارجة عنها والثاني ما يقال على الكم المتصل وذلك ان الوضع للكم المتصل لكونه بحيث يمكن ان يعرض
له اجزاء متصلة على العيان ويشار الى كل واحد منها انه اين هو من الآخر وهذا الوضع فصل من الكم

الذي هو المقولة والفرق بينها ان هذه ليس للكمية واجزاءها المفروضة جهات بذاتها بل بسبب وجودها في الجسم
واما الجسم واجزاؤه المفروضة فلها جهات بذاتها واما الثالث فما يقال عليه الوضع فهو كل ما يكون
في جهة معينة بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فيقال انه ذو وضع سواء كان له اجزاء بالقوة او بالفعل
او لم يكن فعلى هذا يكون للنقطة وضع اذ يمكن ان يشار اليه اشارة حسية [illegible] اما الوجه الذي يقتضي القسمة
فاما ان يكون بحيث ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل الى اخر التقسيم لما فرغ الامام
الاستاذ رحمه الله عليه من ذكر الاعراض التي تقتضي النسبة اشتغل الى الاعراض التي تقتضي القسمة اذا عرفت
هذا فنقول الكم هو العرض الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزي ويقبل الجزء بتسمية وهذه
الصفات ويمكن ان يفرض فيه واحد عاد له فيعده او يعدده فهو ما الاحاد ويصير الى الالتفات الى
امر خارج عنه وعن موضوعه وينقسم اولا الى متصل ومنفصل فالمتصل هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى
عند حد واحد مشترك بينها والمنفصل ما لا يمكن ان يفرض فيه ذلك والمتصل ينقسم الى قار الذات ذي
الوضع والى غير قار الذات عديم الوضع فالقار الذات ذو الوضع هو الذي يوجد لاجزائه المفروضة اتصال وثبات
يمكن ان يشار الى كل واحد فقط وهو الخط ويرسم في مبادئ الهندسة بانه طول بلا عرض ومنه ما يقبل ذلك
في جهتين فقط وهو السطح [illegible] عند حد واحد ويرسم في مبادئ الهندسة بانه طول بلا
عرض ومنه ما يقبل ذلك في ثلث جهات متقاطعة [illegible] عند حد واحد مشترك وهو الجسم التعليمي ويرسم
في مبادئ الهندسة انه طول وعرض وعمق وانما سموه بالجسم بهذا المعنى اما الجسم الطبيعي فالباحث عنه
العلم الالهي او الطبيعي وبعض الوجوه هذا ما قوله في الكم المتصل القار الذات اما المتصل الغير القار
الذات فهو ليس لاجزائه المفروضة ثبات ووضع اذ هي لا توجد معا بل تتجدد دون الاتصال ولا يمكن ان يشار
الى احد منها اشارة حسية انه اين هو من الاخر وذلك هو الزمان الذي هو عبارة عن مقدار الحركة
واما الكم المنفصل فهو العدد لا غير اذ ليس يمكن ان يفرض بين اجزائه المفروضة حد مشترك يتلاقى
عنده ويتحد به فانه ليس بين الاربعة والثلثة حد مشترك يصل احدهما الى الاخر كالنقطة المفروضة المشتركة
بين قسمي الخط وكالخط المشترك بين قسمي السطح وكالسطح المشترك بين قسمي الجسم التعليمي وكالان المشترك
بين الماضي من الزمان والمستقبل فهذا بيان تقسيمه الكم على الانحصار [illegible] واما الوجه الذي لا يقتضي
القسمة ولا النسبة فهو الكيف واقسامه اربعة احدها المحسوسة بالحواس الخمسة التفسير
لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله عليه من المقولات النسبية والكمية اشتغل الى الاعراض التي لا تقتضي
القسمة ولا النسبة اذا عرفت هذا فنقول الكيف عبارة عن الهيئة القارة في جسم بحيث لا توجب انقسامه

وجودها فقط نسبة له الى امر خارج عنه ولا نسبة له في ذاته ولا نسبة واقعة في اجزائه فيقارن الزمان ويقوله
ان يفعل فان يفعل لا نسبة هيئة حال ويقارن المضاف والاين والمتى والملك بان يقارن وجودها في الجسم لا في
نسبة للجسم الى امر خارج عنه ويقارن الكم بانها لا توجب نسبة في حاملها ويقارن الوضع بانها لا توجب نسبة واقعة
في اجزاء حاملها وهي اربعة اقسام لانها اما ان يكون مختصة بالكم من جهة ما هو كم واما ان لا يكون مختصة والذي لا يكون مختصة
اما ان يكون محسوسة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة واما لها واعلم ان هذا ينقسم الى راسخة وغير
راسخة فالراسخة الثابتة كصفرة الذهب وحلاوة العسل تسمى كيفيات انفعاليات اما لانفعال الحواس بها واما
لان انفعالات حصلت في موضوعها بانسبت حصولها اما في اصل الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الذهب واما بعد الخلقة
كملوحة ماء البحر وصفرة من به سوء المزاج وفي الكبد وغير الراسخة السريعة الزوال مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل وهذه وان كانت
كيفيات في الحقيقة فلا تسمى كيفيات انفعاليات بل تسمى انفعالات الحاصلة في موضوعاتها لسرعة استحالتها
وهذا قسم ثان واما ان لا يكون محسوسة وهي اما ان يكون استعدادات لكمالات ونقائصها واما ان لا يكون استعدادات
لكمالات ونقائصها بل هي في انفسها كمالات او نقائص وهي مع ذلك غير محسوسة بذواتها وهذه تسمى بالكيفيات
النفسانية فما كان منها ثابتا سمي ملكة مثل العلم والصحة والشجاعة وما كان سريع الزوال سمي حالا مثل غضب الحليم
ومرض المصحاح وهذا قسم ثالث والفرق بين الصحة والمصحاحية والمرض والممراضية فان المصحاح قد لا يكون صحيحا والممراض
قد لا يكون مريضا وملكة العلم ليست لحصول الانسان المعلومات بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير
رويته وتامل كبير وكذلك ملكة الصناعة ليست هي ان يصنع الانسان بل ان يصدر عنه الصناعة من غير روية
كمن يكتب [illegible] حرفا حرفا فيكون ذلك غير راسخة في النفس واما التي لا يكون محسوسة فهي
استعدادات لكمالات ونقائصها اما الكمال فهو مثل الاستعداد للمقاومة ويسمى قوة طبيعية مثل المصحاحية
والصلابة واما النقص فمثل استعداد لسرعة الاذعان والانفعال ويسمى ضعفا او لا قوة طبيعية مثل الممراضية
واللين واما ما يكون مختصا بالكم من جهة ما هو كم كالمربعية والمثلثية وغيرها من الاشكال للسطوح وكالاستقامة
والانحناء للخطوط وكالزوجية والفردية للاعداد فهذه انواع الكيفيات التفسير واما المتكلمون فقد انكروا
وجود الاعراض النسبية اما الاضافة فلانها لو كانت موجودة لكانت في محل وحلولها في محلها نسبة بين
ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها ولزم ايضا ان يكون في المحل فيكون حلولها في المحل اضافة زائدة عليها ولزم
التسلسل ولان كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه وكذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة
وجودية لزم حدوث صفات الله تعالى وهو محال ولان الاضافة لو كانت موجودة لكان وجودها غير ماهيتها
بناء على ان الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصول وجودها لماهيتها اضافة بين وجودها وبين

ماهية أملك الإضافة سابقة على تحقق الإضافة الموجودة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه هذا حاصل المصنف
اعلم أن المتكلمين أنكروا كون الإضافات أموراً وجودية وزعموا أنها اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الخارج مثل
الكلية والجزئية فإنها اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الخارج واحتجوا على ذلك بوجوه الأول الإضافة
لو كانت موجودة في الأعيان لزم التسلسل لأن تلك الإضافات تكون موجودة في محل فيكون لها في المحل حلول فتكون لها إضافة
فتكون تلك الإضافة عارضة للإضافة والكلام فيه كما في الأول فيلزم منه التسلسل أجاب الشيخ وكثير من
الحكماء فقال بحيث أن [illegible] وحل الشبهة أن حد المضاف المطلق [illegible] المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس
إلى غيره فلذلك الشيء والمضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود ثم إن
كان في المضاف ماهية أخرى فيجب أن يجرد ماله من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فلذلك المعنى بالحقيقة هو المعنى
المعقول بالقياس إلى غيره وغيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولاً
بالقياس إلى غيره بسبب غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة بل هناك
مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهي من هذا الطريق الإضافة وأما كون هذا المعنى المضاف مع أنه في هذا
الموضع فله وجود آخر مثل وجود الأبوة في الأب وذلك الوجود أيضاً مضاف فليكن هذا اعتباراً من المضاف
لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته وإلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فهذا أقوى ما يقال به
من التطويل واعترض بعضهم على هذا الجواب فقال هذا يصلح للرد على من قال المضاف الذي هو المقولة
يكون مضافاً بإضافة أخرى وإلزام الشبهة ليس من هذا الوجه بل من وجه آخر وهو أن الأبوة من حيث هي أبوة ماهية
تعقل بالقياس إلى الابن ثم إنها عارضة لموضوع هو الأب فعروضها للأب ليس هو نفس كونها أبوة لأن الأبوة إضافة
بالقياس إلى البنوة وعروض الأبوة للأب لأن الأب إضافة بالقياس إلى المحل الذي هو الأب فإن عروض الأبوة
للأب حالة زائدة عليها عارضة للأب فهلم جرا إلى ما لا نهاية له وهذا الاعتراض غير متوجه لأن غاية
ما في الباب أن الأبوة موصوفة بإضافة أخرى وهي العروض للموضوع ولكن لا نسلم أن العروض للموضوع لا بد له من
إضافة أخرى وذلك لأن الأمر المعقول بالقياس إلى الغير إن كان له مفهوم آخر وراء الأمر المعقول به فحينئذ لزم
الحكم بالتغاير وإن لم يكن له مفهوم آخر وراء الأمر المعقول به امتنع الحكم بالتغاير بينهما فلما كان الأبوة عارضة
للموضوع وكان مفهوم الأبوة غير مفهوم العروض للموضوع فليس لها مفهوم وراء ذلك العروض للموضوع فلا يلزم
أن يكون للعروض للموضوع عروض آخر للموضوع حتى يلزم التسلسل بل يكون ذلك العروض عارضاً للموضوع بلا واسطة
لا لمعنى به هذا ما حصلنا عليه الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها المتكلمون في أن الإضافة
يمتنع أن يكون موجوداً في الأعيان لو كانت الإضافة أمراً وجودياً لزم أن يكون الباري تعالى محلاً للحوادث لأنه لم يزل مع كل

الكلام مع

حادث لصار أمر موجود معه وتلك الإضافة ما كانت حاصلة قبل ذلك لامتناع وجود العالم في الأزل فيجب أن
يكون الباري تعالى محلاً للحوادث أجاب الشيخ عنه وقالوا إن معنى قولنا هو موجود مع الحادث صدق الوجود
عليه زمان صدق الوجود على ذلك الحادث أما المعية في الزمان والمكان فمحال لأنه منزه عن المكان والزمان
وذلك يوجب أجساماً وأقساماً فلا يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى الثالث لو كانت الإضافة موجودة
لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتميزة عنها بخصوصيتها والاشتراك [illegible] بعد الوجود فيكون الخصوص
لموجود الإضافة في الأعيان فيكون لذلك التعدد سابقاً على وجود الإضافة لكن ذلك التعدد هو نفس الإضافة فإذن
لا توجد الإضافة إلا إذا وجدت الإضافة قبلها فيكون حصول الإضافة الواحدة مشروطاً بما لا نهاية له من أمثاله
وذلك محال بل يلزم أن يكون الشيء قبل نفسه مراراً لا نهاية لها أجاب الشيخ عنه بوجهين الأول لا نسلم
أن الوجود مشترك بين سائر الموجودات الثاني بأن ما ذكره من الحجة [illegible] ولا يعرف بلا تعلق المصنف
وأما نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ويلزم التسلسل وهو محال
المصنف اعلم أن الفلاسفة لا يعقلون معنى متى غير نسبة الشيء إلى الزمان بل هو عندهم عبارة
عن صفة يلزمها النسبة إلى الزمان فلذلك لا يعقلون معنى الأين غير نسبة الجسم إلى المكان بل صفة
يلزمها هذه النسبة إذا عرفت هذا فنقول معناه من صفة توجب لها هذه النسبة ثم إن هذه النسبة
هل هي موجود أو معدوم فالكلام فيه ما قدمناه في الإضافات وبعد هذا ارجع إلى تقرير كلامه فنقول لو كان
نسبة الشيء إلى الزمان صفة وجودية أو كانت ملزومة لهذه النسبة أو لازمة لهذه النسبة لكان ذلك حاصلاً
في الزمان فيكون حصوله في الزمان زائداً عليه ويلزم التسلسل أجاب الشيخ عنه وقالوا أما المانع من أن
يكون حصول تلك النسبة في الزمان عين وجودها فلا يلزم التسلسل قال الإمام حصولها في ذلك
الزمان مشروط بحصولها في نفسها والمشروط مغاير للشرط ولأن حصولها في ذلك الزمان نسبة بينها وبين ذلك
الزمان والنسبة متأخرة عن المنتسبين والمتأخر يمتنع أن يكون نفس المتقدم وهذا أمكن أن يجعل سؤالاً
عن الجواب المذكور عن الحجة الأولى فاعلم ذلك [illegible] وكذلك الثالث لو كانت صفة لامتنع أن تكون تلك الصفة
ممكنة لذاتها مفتقرة إلى المؤثر فكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم التسلسل المصنف هذا هو
السؤال على من قال إن الفعل غير المفعول وتقريره أن نقول يمتنع أن يكون تأثير المؤثر في الشيء مغايراً لذات المؤثر وذات الأثر
لأنه لو كان مغايراً لكان ذلك المغاير إما أن يكون جوهراً أو عرضاً والأول محال لأنا نعلم بالضرورة أن كون الشيء
مؤثراً في غيره ليس جوهراً قائماً بنفسه مبايناً عن ذات الأثر وذات المؤثر وأما إن كان عرضاً قائماً بذات المؤثر
محدثاً يكون مفتقراً إلى [illegible] فيكون [illegible] الذات فيفتقر إلى المؤثر فيكون تأثير المؤثر في تلك المؤثرية أمراً آخر مغايراً والكلام

خبيه

فيه كان الاول ملزوم التسلسل فهذا الفرق كلام المتكلمين مسلّم وكذلك لو كان القبول صفة الذات لكان مع موصوفه
بها صفة أخرى ولزم التسلسل المستحيل هذا هو السؤال على تقدير أن يستدل من عبارة عن قبول الشيء للشيء
فنقول لو كان هذا القبول زائدا لكان ذلك القبول عارضا فيكون موصوفه ذلك المحل بذلك القبول أمرا
زائدا على ذلك القبول ويلزم التسلسل ثم اعلم أن هذا راجع الى الكلام في أن الإمكان هل هو أمر وجودي أم لا وقد مر
الكلام فيه فهذا أجمله ذلك أن هذه الأعراض النسبية مسلّم وأما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسبة بأن
كون السماء فوق الأرض مثلا أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد فهو ليس أمرا عدميا لأن العدم قد
لا يكون ثبوتيا لم يصر ثبوتيا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال
فالفوقية أمر ثبوتي فليست هي نفس الذات لأن الجسم من حيث هو جسم غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث أنه فوق
معقول بالقياس الى الغير وأن الشيء لا يكون ثبوتيا لم يصر ثبوتيا فالذات باقية وإن الحالة والفوقية غير حاصلة
وإلى الشيء المستحيل اعلم أن الذي حصلناه من كلامهم في بيان أن النسبة أمر وجودي عبارات الفصل
الأول ومن المذكور في هذا الكتاب ولنرجع هنا أن العلم بالحدوث أن السماء فوق الأرض فهل الفوقية إما أن يكون
بمجرد اعتبار العقل أو لا يكون والأول محال أما أولا فلأن كون السماء فوق الأرض لو كان بمجرد اعتبار العقل لما
كان هذا الحكم باقيا قبل هذا الفرض والاعتبار وليس كذلك فإن هذا المعنى حاصل سواء حصل الفرض والاعتبار أو لم
يحصل وأما ثانيا فلأن كل ما له حصول في الخارج لم يصدق فيه الصدق والكذب فإن قائلا لو قال إن الأرض الجسمية
روحانية بكذبه أنه أخبر عن علم بعقله لا عن الشيء نفسه فلذلك هنا كون السماء فوق الأرض إن كان بحسب الفرض
الذي فرضه العقل لم يكن هذه القضية أصدق ولا أصدقها وأحق الكذب وبطلان التوالي يدل على أن
كون السماء فوق الأرض ليس بمجرد اعتبار العقل بل في الخارج ثبوت وهكذا القول في كون الوالد أبا للولد وأبا له
وكذلك سائر الإضافات الوجه الثاني أنهم قالوا المفهوم من كون الشيء فوق الغير [illegible] الغير وما لا
للغير أمر مغاير لتلك الذات المخصوصة بدليل أنه يمكن تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن هذه النسبة
المخصوصة والصدق وذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا لأن قولنا فوق نقيض لقولنا ليس فوق الذي هو سلب
في الحقيقة ورافع السلب ثبوت فهذه المفهومات أمور ثبوتية زائدة على الذات فهذا إنما يتم [illegible] بحجتهم
في هذا الباب مسلّم أنها مع أن قدماء المتكلمين أثبتوا هذه الحجة هذه الأعراض النسبية ولم يلتفت
دافعا للتسلسلات المذكورة فالتزموها فإنه اعترض الإضافة إنها لا تقوم بكل واحد منها بالأمر النسبي
هذا الوجه مع ما المصنف لما شنعوا على الأشعري وأهل السنة فقال الوجه هذه الحجة التي ذكرها الحكماء
في إثبات الإضافات النسبية مبنية على أن كل صحيح المقدمات فتحتاج الى الأعراض أو نقيضها فأقول معتمد وباطل

بما ذكره المتكلمون من حجج الى حرف وأحق من التسلسل فنحن نلتزم التسلسل في هذه الأعراض على وجه يكون بعضها قائما
بالبعض فزال ما تمسك به المتكلمون فبطلت الحجة العقلية التي ذكرها الحكماء فوجب التوقف فيها فهذا قول معتمد
من قدماء المعتزلة مسلّم قال المتكلمون هذا باطل لأن كل عدد موجود فله نصف والنصف أقل من كله وكل ما كان
أقل من غيره متناه فالنصف متناه فالعدد وكل ما ضعف متناه فكله متناه لأن ضعف المتناهي متناه
للأفراد فهو ومساو للعلاقة الاعتراض على الحجة التي ذكرها المتكلمون في بيان أن النسب والإضافات يمتنع أن يكون
موجودة فإنه أحرف ذلك التزام التسلسل ونحن نلتزمه قال المتكلمون القول بالتسلسل باطل
وبيانه من وجهين الأول أن كل عدد موجود فله نصف والعلم به لا من أن نصفه أقل من كله والا لزم أن يكون الجزء
مساويا للكل وهو محال بالضرورة وكل ما كان أقل من غيره متناه وذلك إنما أقابل العدد من النصف بالعدد
من الكل فإما أن يبقى هذا الحكم لكل فرد فرد مع كل فرد فرد من الكل من غير تكرار أو لا يبقى فإن بقي يلزم أن يكون عدد أفراد
النصف مساويا لعدد أفراد الكل وهو محال بالضرورة وإن لم يبق يلزم أن يفنى عدد أفراد النصف فيكون متناهيا
والكل زائد عليها بالنصف وهو متناه فيكون الكل متناهيا لأن الزائد على المتناهي بمتناه لا بد أن يكون متناهيا
وهو المطلوب فأجاب المعترض عنه وقال لا نسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهي
لم لا يجوز أنه ليس كذلك لأنه لا يتناهى والجواب عنه أن يقول نحن لا ندعي حصول النصف على التعيين بل نقول
تلك الجملة بدون نصف أفراد تلك الجملة أقل من تلك الجملة مع تلك النصف وعند ذلك التقريب ما تلاه الى آخره قال
لم لا يجوز أن كل ما كان أقل من غيره فهو متناه وما ذكره ينتقض بالمقدورات مع المعلومات فإن كل واحد منها لا نهاية
لآحاده مع أن المعلومات أكثر من المقدورات لأن العلم يتعلق بالممتنعات والواجبات والممكنات والقدرة لا تتعلق
إلا بالممكنات وكذلك ينتقض ما ذكره بتضعيف الألف مرارا لا نهاية لها مع تضعيف الواحد مرارا لا نهاية لها
والجواب عنه أن يقول ليس المعلومات والمقدورات موجودة وهي مع كونها موجودة لا نهاية لها معناه
أنه أمر [illegible] والعلم صالح لأن يتعلق [illegible] صالحا لأن يتعلق به ولا ينتهي العقل عند حد يجب به
العلم الزائد عليه أو لا يقدر على الزائد على ذلك الحد مع أنها لا نهاية لها من المعلومات والمقدورات غير موجودة
بل كل واحد منها فهو متناه ولا كذلك ما ألزمناه فإن النسب أمور وجودية داخلة في الوجود فكلها معا فيلزم
ما ذكرناه من التطبيق ولا يلزم ما ذكره من المعلومات والمقدورات وهذا هو الجواب بعينه عن تضعيف الألف مرارا
لا نهاية لها مع تضعيف الألف مرارا لا نهاية لها الوجه الثاني في إبطال القول بالتسلسل هو أن
التسلسل [illegible] أمور كل واحد منها [illegible] لا الى نهاية [illegible] على تقدير كون النسبة
أمرا وجوديا [illegible] وهذا الالتصاق لأن كل [illegible] فالمحال [illegible] غير

ملخصه هذا خلف جملة حاصل الكلام هاهنا ... ونحن نقول حجة الفلاسفة على اثبات النسب لبعض كون التقدم
والتأخر صفتين موجودتين وذلك محال لان الاضافتين يوجدان معاً فالقبلية والبعدية لا يوجدان الا معاً فلا
يوجدان معاً فالقبل مع البعد هذا خلف المصنف ... لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله عليه من الكلام على حجة
الفلاسفة وما ذكره وحكاه منهم شرع في ايراد السؤال على حجة الفلاسفة ومن ذلك وجهين الاول ان ما ذكرتم يقتضي
ان يكون التقدم والتأخر وصفين زائدين على ذات المتقدم والمتأخر كل واحد منهما امر وجودي وهو محال لما بينا ان الاول وان
ان يكون الشيء متقدما على غيره لنفس ذات المتقدم والمتأخر وليس هو انضمام الامور العرضية فانه لو كان ادم قبل
محمد عليهما السلام سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وللشيء اعم من ان الشيء يصير قبلا او بعداً ... لذلك
واما ثانيا انه يمتنع ان يكون القبلية والبعدية امرين موجودين وذلك ان التضايف ... لزوم الوجود بالقوة او بالفعل
في الذهن او في الخارج من خواص المضاف فان الابوة ملازمة للبنوة والاخوة للاخوة واذا عدم احدهما عدم الاخر
واذا ثبت هذا فنقول لو كانت القبلية امرا وجوديا لزم من وجودها وجود البعدية فيكونان معا في الوجود الخارجي
فنقول ذلك اما ان يوجد معهما احدهما او لا يوجد معهما لا محالة والاول محال والا لكان المتقدم مع المتأخر وهو محال
بالضرورة والثاني ايضا محال لان حصول احد الاضافتين بدون مع وجودهما محال بالضرورة فعلم ان ما ذكرتم من الدليل
الدال على كون النسبة امرا وجوديا يقتضي ان يكون القبلية والبعدية امرا وجوديا وذلك محال فكان ما ذكرتم من الحجة
منقوض بكون القبلية والبعدية والقول بان القبلية ... لان الانتاج من لوازم صحة الدليل العقلي و...
تخلف الانتاج عنه في الصورة المذكورة ... لان انتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم اجاب المصنف
فقال التقدم والتأخر متضايفان بين المعقول المأخوذ من الموجود الخارجي ومن المعقول الذي ليس مأخوذا من
الموجود الخارجي واما قوله ذلك فلا يكون الشيء لنفسه متقدما والحاصل ان هذا التضايف انما يحصل باعتبار
الذهن وهو ان يحضر الذهن الزمان ... احدهما متقدما والاخر متأخرا فيكون قد حصلا معا في الذهن
بخلاف كون السماء فوق الارض فان السماء والارض لما كانا موجودين كانت فوقية احدهما للاخر وصفا ثبوتيا
لا يتوقف على اعتبار المعتبر وهذا انما قلنا هاهنا ... واما ... على القوم الماضي في القوم الحاضر يكون
متضايفا المعهود من كون متضايفا للشيء امرا ... لا يصير متضايفا بعد ان لم يكن متضايفا ...
في الذهن فقط فانا اذا فرضنا عدم الفرض والاعتبار فكذلك القوم الماضي لنفسه وليس عبارة عن ...
لانه حين كان حاضرا لم يكن متضايفا فيلزم ان يكون وصف كونه متضايفا عرضا حقيقيا فانه حال عدمه ...
الموجود بالمعدوم وهو محال المصنف هذا هو الاشكال الثاني على تلك الحجة المذكورة من طرف
الحكماء على ان النسب والاضافات امور وجودية وتقريره ان يقول كون الشيء متضايفا لا يخلو اما ان كان

عدميا او وجوديا لا جائز ان يكون عدميا لانه صار متضايفا بعد ان لم يكن متضايفا وسلب العدم بالعدم محال على ما قررتم في
دليلكم واما ان كان الثاني فلا يخلو اما ان كان كونه متضايفا وصفا ... اعتباريا او يكون امرا محققا والاول باطل
لان كون الشيء متضايفا الموقوف على الفرض والاعتبار فاذا فرضنا عدم الفرض والاعتبار فكذلك الشيء كان
الان متضايفا واما ان كان الثاني فلا يخلو اما ان كان كونه متضايفا لنفس ذات ذلك الزمان او امرا زائدا على ذاته والاول
محال لانه حين كان موجودا ما كان متضايفا فلو كان كونه متضايفا لنفس ذاته لزم كونه متضايفا حال وجوده ... باطل
وان كان الثاني لزم كون كون الموجود صفة للمعدوم وهو محال فكان اللازم مما ذكرتم من تلك الحجة من الايراد ...
انتظام تلك الحجة هاهنا وان المدلول محال علم بطلانها ... احتج ... عنه وقالوا معنى كون الشيء متضايفا
عبارة عن كونه عدما بعد ان كان موجودا وعلى هذا لا يرد ما ذكرتم ولا يلزم مثل هذا في كون السماء فوق الارض
... واما الوضع فهو هيئة الجلوس مثلا فان ادعيتم ان كل واحد من اجزاء الجسم من المماسة والتي ... فيه
وان عنيتم امرا وراء ذلك قائما بالمجموع الاجزاء فهو محال لاستحالة حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة المصنف
هذا هو الاعتراض على مقولة الوضع وتقريره ان يقول ان اردتم بالوضع مماسة الاجزاء بعضها مع البعض
او مماستها بالامور الخارجة عنها فهذا مسلم ومرجع حاصله الى القول بان المماسة عرض زائد وهو اختيار المتكلمين
وسائر الكلام عليه وان اردتم به الامر ... حصول الجسم في المكان المعين فهذا ايضا مسلم وهو الكون
الذي يقول به المتكلمون وان اردتم به عرضا قائما بمجموع الاعضاء فهو محال لانه لو كان امرا وجوديا فاما ان يحل في الاعضاء
او ... العرض الواحد بالامور الكثيرة ... وقالوا المجموع الاعضاء ... اعتبار ... هذا
العرض الذي هو الوضع واجاب المتكلمون عن هذا الجواب فقالوا الاشكال الذي اوردناه من عروض
الوضع لهذا المجموع ... الوحدة التي جعلوها شرطا لعروض الوضع فاشكل الامر على الكل النسبة
هذا الكلام ... اما الكميات المتصلة فقيل الاعمق للسطح الا نهاية الجسم ونهاية الشيء هو ان ينقطع ذلك
الشيء وفناء الشيء لا يكون امرا وجوديا وكذلك القول في الخط والنقطة المصنف لما فرغ الامام الاستاذ
رحمه الله عن الاعتراض على النسب والاضافات انتقل الى الاعتراض على قولهم الكميات اعراض ... وقالوا
السطح قائم بالجسم فهذا ما انعقد عليه ... وكذلك قالوا الخط عرض قائم بالسطح والنقطة عرض قائم بالخط
... المتكلمون وجود هذه الاشياء واحتجوا على ان السطح لا وجود له وقالوا السطح عبارة عن نهاية
الجسم ونهاية الشيء هو ان ينقطع ذلك الشيء فلا يبقى منه شيء فالسطح اذن عدمي وكذلك قالوا الخط عبارة عن نهاية
السطح ونهاية الشيء ان ينقطع ذلك الشيء فلا يبقى منه شيء فالخط امر عدمي والنقطة عبارة عن نهاية الخط
ونهاية الشيء فناء ... لا وجود لها والاعتراض لا نسلم ان السطح عبارة عن نهاية الجسم ...

امر وجودي من لوازمه نهاية الجسم والسطح نهاية النهاية لا بعض النهاية ولذلك القول في الخط والنقطة ثم نقول انه ليس كذلك
لانه لو كان دليل من اتصال السطح لو كان عرضا حالا في الجسم الى اخر التقسيم هذا هو الوجه الثاني
لبيان ان السطح ليس ان يكون امرا وجوديا ونريد ان نقول لا شك انه لو كان موجودا لكان مشارا اليه بالحس
فاما ان يكون منقسما فيكون جسما او غير منقسم فيكون قائما بالمنقسم من الجهات الثلث لان العالم المنقسم في الجهات الثلث
ليس الا الاجسام في الجهات الثلث فيكون السطح جسما هذا خلف وكذلك قالوا النقطة ان كانت عرضا فلها لابد
محل فهو ان كان عرضا افتقر الى محل اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم اما التسلسل او ينتهي الى الجسم فيكون
النقطة حالة في الجسم المنقسم فيكون منقسما وكذلك الكلام في الخط والجواب عنه ان نقول لم قلتم ان
السطح لو كان حالا في الجسم لابد وان يكون قابلا للانقسام في الجهات الثلث وهذا لان الحلول غير السريان
غير والحلول بمعنى السريان هو الذي يلزم من انقسام المحل انقسام الحال اما الحلول لا على جهة السريان فلا
فلم قلتم انه يلزم من انقسام المحل انقسام الحال الا انه لم يقم دليل وهذا هو الجواب عن النقطة والخط واحتج
على اثبات هذه الامور بوجوه الاول ان الاجسام متماسة وليست مماستها بتمام ذواتها فان ذلك
هو المداخلة بل مماستها بسطوحها ومن المعلوم بالضرورة ان نهاية التماس لابد وان يكون امرا وجوديا الثاني
ان الجسم المستدير اذا قطع حدث له سطح لم يكن قبل ذلك فلابد وان يكون امرا وجوديا الثالث انه مشار
اليه بالحس والعدم المحض والنفي الصرف يستحيل ان يكون مشارا اليه بالحس اما الزمان فهو مقدار الحركة
عند ارسطو وعند احتجوا على انه لابد وان يكون موجودا بوجوه الاول ان اخر التقسيم هذه المسئلة
من تقاسيم المسائل ونحن نذكر اولا ما قاله في ابطال القول بوجود الزمان ثم نردفه بذكر الدلائل على وجوده
ثم نذكر الدلائل الدالة على كونه مقدار الحركة كما قال ارسطو ان شاء الله تعالى وقبل الخوض في ذكر الدلائل
فلابد وان نذكر معنى الزمان عند المتكلمين وعند الحكماء اما المتكلمون فقالوا الزمان عبارة عن مقارنة متجدد
موهوم لمتجدد معلوم ازالة للايهام كما يقال اتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم
فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الايهام ولو انه قرنه بحادث اخر مثل قدوم زيد صلح ذلك صلوح
طلوع الشمس لكن طلوع الشمس لما كان اشيع واعرف واشهر كان بهذا التوقيت اولى فهذا ما قاله المتكلمون
في حقيقة الزمان واما ارسطو فقال الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من جهة انها تنقسم الى متقدم
ومتاخر لا يجتمع المتقدم منها مع المتاخر وهذا لان كل حركة فلها مقدار من جهتين احدهما من جهة المسافة
كما يقال ميل وفرسخ والثاني من جهة الانقسام الى المتقدم والمتاخر الذين لا يجتمعان كما يقال ساعة
ويوم اذا عرفت هذا فنقول احتج من قال الزمان لا وجود له في الاعيان بوجوه الاول لو كان الزمان

موجودا لانحل اما ان كان منقسما او لا يكون بل يكون قار الذات والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الزمان
وانما قلنا ذلك اما القسم الاول فلان المنقسم حينئذ يكون حالكما ان جزءا منه كان موجودا وهو ليس الان وان جزءا منها
حصل الان والان والماضي عبارة عن الزمان فيلزم وقوع الزمان في الزمان ونقص الى التسلسل وهو محال ولانه
ليس اجزاؤه حاصلا هو موجود لو كان منقسما لابد وان يكون لبعض اجزائه مثل البعض وبذلك العلية لنسبة للذات
والعلية اما للذات فلان ما هو بالذات يجوز ان يكون موجودا مع ما هو بعد بالذات واما بالعلية فلان العلة
واجبة الحصول مع المعلول وهنا اجزاء العلة ممتنع الحصول مع الجزء الذي هو بعد ولا بالشرف لان اجزاء الزمان
متماثلة ولا بالمكان لانه ليس بمكاني فهو ادون الزمان لان القبل والبعد ليس الا هذا بالعنا والعلاقة فاذن
للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الاول فيكون لكل زمان زمان لا الى نهاية وهو محال واما بطلان انه يمتنع
ان يكون موجودا على وجه لا يكون منقسما بل يكون قار الذات وذلك انه حينئذ يكون الشيء الذي حدث الان
قد حدث في زمان الطوفان وحينئذ لا يكون سائر الاشياء فيه وكان ذلك يدفعه الحس فهو ما دفعناه
ايضا بوجهه وقالوا كل جزء لاجزاء الزمان يقال انه متاخر عن جزء وانه يقال له انه متقدم لانه لم يوجد
مع الجزء السابق من الزمان وذلك يوجب ان يكون الحكم على كل زمان متاخر بكونه متاخرا موقوفا على وجود زمان اخر
قبله فان اذا علم على كل زمان متاخر ان المستقبل على هذا الوجه باطل بهذا انحل النزاع فان قلت
لم ان يكون ذلك العدم بسبب زمان اخر فيلزم منه ادمنه عن مسافته يحيط بعضها بالبعض دفعة واحدة
فهو محال قلت ذلك العدم له لذاته لا لامر منفصل ولهذا المعنى لا يفعل الوقت المعين الوقوع
على خلاف ذلك الوجه فان الساعة لو قدر وقوعها قبلا او بعد لم تكن هذه الساعة بل الساعة بهذا
بالمعنا عنهم الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الزمان لا وجود له هو انه لو كان موجودا فاما ان
يكون هو الماضي او المستقبل او الحال والاول والثاني محال لان لا لهما معدومان والثالث ايضا محال لانه
اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول باطل والا لكان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون الحاضر
حاضرا هذا خلف والثاني ايضا باطل لانه حينئذ يكون عدمه دفعة لا شيئا فشيئا والا لانقسم العدد
بعد ثم انه غير منقسم وعند ذلك يحصل امر اخر دفعة فيلزم تتالي الانات فيلزم ثبوت الجزء الذي لا يتجزى وذلك
لان المقطوع من المسافة في ذلك الان لا يكون منقسما والا لكان الان منقطع نصفه نصف زمان قطع كله فيلزم
انقسام ذلك الان ومن المقدر بعد عدم انقسامه هذا خلف واذا لم يكن المقطوع من المسافة بالحركة في ذلك
الان منقسما انه الجوهر الفرد اذ لا نعني بالجوهر الفرد سوى هذا القدر والتعقد اللازمة على ان كان
فاجاب الحكماء هذه الحجة وقالوا هذه الحجة تشتمل على مغالطة لفظية وذلك ان الماضي والمستقبل

والحال والحاضر انما يصدق على بعض زمان والزمان ليس بزمان فلا يصدق عليه الماضي والمستقبل والان
ولا يلزم من عدم صدق هذه الالفاظ على الزمان ان لا يكون موجودا وهذا لان الوجود اعم من الوجود الماضي
او المستقبل او الحاضر ولا يلزم من كون العام الخاص كون العام الوجه الثالث لو كان الزمان
موجودا لكان واجب الذات والتالي كاذب فالمقدم مثله بيان الملازمة وذلك انه لو كان موجودا
لكان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود بيان الصغرى هو انا
لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده وذلك البعدية بعدية زمانية فهو موجود حين عدمه هذا خلف
فعدمنا ما فرضناه عدمه هو حين يعدمه لذاته وجود وذلك محال فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال فكان
واجبا لذاته واعلم ان هذه الشبهة ذكرها قوم اعتقدوا ان الزمان جوهر قائم بنفسه وزعموا انه
واجب الوجود لذاته ولنتكلم عليه بما ذكرناه فلنرجع الى المطلوب ونقول صحيحا ادعاءهم انه لو كان موجودا
لكان واجبا لذاته واما قولنا انه يمتنع ان يكون واجبا لذاته وذلك ان الزمان متغير والان الذي ليس الذي
حضر الان قد حضر في زمان الطوفان وحينئذ لا يكون الشيء بما هو هو محالا بالضرورة واذا كان متغيرا
استحال ان يكون واجب الوجود لذاته لان واجب الوجود يستحيل عليه العدم فضلا عن ان يكون بعضه
وسلبه واجبا لذاته هو هذا الوجه واجبا بما ذكرناه من الجواب عن الوجه الاول
الوجه الرابع من الوجوه الدالة على ان الزمان يمتنع ان يكون موجودا هو ان الزمان لو كان موجودا
لكان مقدار المطلق الوجود والمراد منه هو هذا المقدار لكل موجود لوجود الله تعالى الذي هو غير
مقيد بالزمان عليه ولعرض ان المعقول من الزمان من الامر الذي به يكون تقدم الاشياء بعضها على
بعض وتاخر بعضها عن البعض ومعية بعضها مع البعض العدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر
معا واذا كان كذلك فنقول يلزم ان يكون هذا المعنى موجودا الله تعالى فان الباري تعالى لا شك انه موجود
مع كل حادث يحدث ويكون قبلها فيلزم ان يكون الزمان بالنسبة منطبقا عليه وهو محال اما اولا فلان الزمان
لا يخلو اما ان كان متغيرا او ثابتا فان كان الاول استحال انطباقه على الثابت الذي يمتنع عليه التغير الثاني
لان الزمان من عوارض الحركة فانا على الحركة حاصل على ان يكون ثابتا او منطبقا عليه الزمان واما ان كان
ثابتا استحال انطباقه على المتغير وذلك ان الحركة منقطعة عن التغير من حال الى حال والتغير فانه يقتضي
زمانين يحصل في احدهما الامر المنتقل عنه ويحصل في الثاني الامر المنتقل اليه فلا يكون الاول مع الثاني
لا يكون التغير معنى الحركة فاذن لا يمكن تعقل معنى الحركة الا اذا كان الزمان متغيرا وهذا الحجة والتي بعدها اشكال
مولاهم قال الزمان عبارة عن مقدار الحركة ثم ان الشيء انما على ذكره ما اصطلحوا على هذه الحجة وذلك انه حال

نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو
السرمد ونحن بعون الله تعالى نذكر هذا الكلام على الوجه الذي ليس الله تعالى فنقول قد ذكرنا ان
الزمان مقدار الحركة من جهة انقسامها الى متقدم ومتاخر ونستقيم الدليل عليه ان شاء الله تعالى اذا عرفت
هذا فنقول الامور الموجودة اما ان يكون فيها تقدم وتاخر كجميع انواع الحركات والتغيرات او لا يكون
بل يكون ثابتا مستمر الوجود فالذي فيه تقدم وتاخر يكون وجوده في زمان اي مطابقا للزمان ولا يمكن ان يكون
مطابقا لطرف من الزمان بل يكون وجود المتقدم منه مطابقا لوجود المتاخر منه مطابقا للزمان اخر متاخر
عن الزمان الاول ولا يمكن ان يكون وجود المتقدم والمتاخر معا مطابقا لزمان واحد اما متقدما واما متاخرا
بل ما لعرض اجزاؤه يطابق ما لعرض من اجزاء الزمان ومثل هذا يقال له انه موجود في الزمان وهذا القسم هو نسبة
المتغير الى المتغير واما القسم الثاني وهو الذي ليس فيه تقدم وتاخر بوجه من الوجوه بل له وجود ثابت مستمر
فانه لا يكون موجودا في الزمان اي ليس منه شيء يطابق المتقدم من الزمان وشيء اخر يطابق المتاخر بل وجوده
مستمر ثابت وهذا لا يقال له انه موجود في الزمان بل هو موجود مع الزمان وهو من قولنا موجود في الزمان
ومن قولنا موجود مع الزمان فانا موجودون مع الحبة الواحدة ولسنا موجودين فيها ولربما كان الشيء من جهة
موجودا في الزمان ومن جهة اخرى موجودا مع الزمان وليس في وجوده وذلك مثل الجوهر المتحرك فانه من حيث هو
متحرك انه تقدم وتاخر فهو في هذا الاعتبار في الزمان ومن حيث كونه جوهرا لا يقبل التقدم والتاخر فهو من هذا
الاعتبار مع الزمان لا في الزمان اذا ثبت هذا فنقول اذا اعتبرت معية الثابت مع الزمان واضيف اليه
ثباته سميت تلك المعية والاضافة دهرا فيقال انه موجود في الدهر وليس موجودا في الزمان فالدهر هو
اضافة ثبات الشيء الى الزمان واعتبار معيته المبدعات كالعقول والافلاك والنفوس اذا اضيف
ثباتها واستمرار وجودها الى الزمان كان ذلك الثبات والمعية محيطا بالزمان اذ هو حاصل مع اي وقت
كان من ذلك هو الدهر واما السرمد فذلك نسبة المبدعات بعضها الى البعض فاذا اضيف ثبات بعض
المبدعات واستمرار بعضها عند بعض فذلك هو السرمد ومثاله اعتبار ثبوت الله واستمراره مع
ثبوت العقول واستمرارها فهذا شرح هذه العبارات قال الامام الاستاد رحمه الله عليه
في الكتاب وغيره من الكتب هذه الالفاظ خالية عن التحصيل لوجهين الاول انا ما لم نعقل تقدما وتاخرا
ومعية لبعض الحوادث مع البعض ثم انا اخلطنا ان هذه العوارض هل هي لاجل الزمان الذي
هو مقدار الحركة ام لا فلا اشار انا ما نه حيث لا يتصور فيه الحركة اصلا علمنا ان ثبوت هذه الامور غير متعلق
بالزمان الذي هو مقدار الحركة والثاني هو ان هذا الذي يسمونه بالدهر اما ان يكون ثابتا في الخارج او لا يكون

فان قيل لم يبطل القول بالزمان لانه لما جاز ان يكون المعية بين الباقي من ما ليس بباق لاجل انه لم يعرض وجود
جاز مثله في المتغير مع المتغير وان كان موجودا فان كان انما استحال ان ينطبق على الزمان المنقضي اذ لو جاز لزم
نعدم الزمان المنقضي بالدهر الباقي جاز ان نعدم الحركة بالدهر الباقي وحينئذ لا احتياج الى الزمان وان كان مستحيلا انطباقه
انطباقه على الباقي اذ لو جاز ان يعدد الباقي بالمتغير ويحدده جاز ان يحدد الامور الباقية ويعدد بالزمان
وحينئذ لا احتياج الى الدهر وما ذكره الامام في الكتاب (ظ) هو بعد الوقوف على ما بيناه. الوجه الخامس ابطال
قول ارسطو حيث قال الزمان مقدار امتداد الحركة ذهنا او نقول لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا للحركة على
احد تفسيري ارسطو والتالي محال فالمقدم مثله واما بطلان التالي فلان ذلك لان امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان لان
الامتداد انما يحصل الا عند حصول الجزء الثاني والجزء الاول لا يحصلان معا بل عند حصول الجزء الاول من الحركة ما كان الثاني غير حاصل
وعند حصول الجزء الثاني فالجزء الاول من الحركة فائت واذا لم يكن امتداد الحركة موجودا لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود
لا يقال ان عدم الموجود في الشيء موجود واحد مواضعه وقالوا انما نعني بقولنا انه لا امتداد للحركة ان عنيت
انه لا امتداد لها بمعنى انه لا امتداد لها مجتمعا حاصلا على المطابقة لان مقدارها عبارة عن الزمان فكيف تقولون لم
وجود للزمان في الخارج وان عنيتم انه لا امتداد لها على وجه يكون امتدادها مغايرا لمقدارها الذي هو الزمان
فهذا مسلم ولكن لم قلتم انه ينفي وجود الزمان وانما نحن بهذا القول نعني وذلك لانا نعني بكون الزمان مقدار امتداد
الحركة هو انه مقدار للحركة مثل ما يقوله في مقادير الاجسام ولئن سلمنا ولكن لم قلتم ان امتداد الحركة لا وجود له
في الخارج اما قوله لكل امتداد لا بد وان يكون احد الجزئين منه باقيا مع الآخر فغلط بل الامتداد عبارة عن قابلية
الانقسام والحركة تقبل الانقسام فيكون لها امتداد واعلم ان الحكماء المتقدمين اثبتوا هذا ومنهم من ادعى
ان العلم بوجوده ضروري ومنهم من ادعى انه استدلالي واحتج من قال انه ضروري بوجوه. الاول انا نوجد
صبيا غافلا عن وجود الافلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها فانه كان ثمة مظلم او كان اعمى ويعلم انه قد سكن
عن الحركات باسرها حتى الطرف والنفس فان هذا الانسان يجد الملك امرا ممتدا لا يتكرر ذلك ابتداء لا يوجد ولا انتهاء
والعلم بذلك ضروري ولا معنى للملك الا ذلك واذا كان العلم بهذا المعنى ضروريا كان العلم بالدهر ضروريا. الوجه الثاني
وهو انكار ان تسير العقلاء الى انه سواء كان موجودا او معدوما مما خارج لك لا امكان ان يكون قبل حدوثه او حال بقائه
ودوامه وقولنا في حال حدوثه اشارة الى حال حصله ظرفا لحدوثه وقولنا حال بقائه اشارة الى حال حصله
ظرفا لبقائه وتلك الحالة المعبر بها الا الملك. الوجه الثالث انا اذا عقلنا امرا حادثا فلا بد وان نعقل انه
اما ان يكون مع آخر او حدثا معا او حصل احدهما قبل الآخر فاذا عقلنا ان احدهما قبل فمعنى والمراد منه ان حيثما وجد اذا
قلنا الزمان مقدار انه انما حصل في ان واحد بعينه ولو لاحظ جميع العقلاء واستكشف عنه لم يعقل هل المعية

ومعنى التقدم في نفسه والا لما كان قبلية والمعية وهذه المعية والقبلية امر مغاير للمعقول من ذاتيهما ووجوديهما
وذلك لانا نعقلهما ذاتيهما ووجودهما ولا نعقل ورود التقسيم بالمعية والقبلية مع ورود التقسيم فما يقابل التقسيم واذا ثبت
هذا فنقول وجب ان يكون الملك امرا مغايرا ونقول لا يمكن ان يكون هذا الملك عبارة عن حركة الفلك ويدل عليه وجوه. الاول
ان الانسان المستغرق في نومه وليله يعلم بمقدار ما مضى منهما بالضرورة من غير نظر الى السماء ولا الى النجوم ولا الى الفلك
ولا الى الكواكب ولما عقلنا هذا الملك حال ما اذا غفلنا عن جميع الحركات علمنا انها ليست عبارة عن حركة شيء من الاجسام.
الوجه الثاني ان حركة الفلك يعقل ان يتبدل ما كان اولا الى ما آخرا بالعكس فانها لما تحركت من المشرق الى المغرب
كانت حركتها من الربع الشرقي متقدمة على حركتها في الربع الغربي ولو انا فرضنا هذا الفلك بعينه كان متحركا من المغرب
الى المشرق لكانت حركتها في الربع الغربي متقدمة على حركتها في الربع الشرقي فعلمنا ان الجزء المتقدم من الحركة الفلكية
يمكن جعله متأخرا وهذا الملك ليس نفس الفلك ولا الحركة واحالته من اجزاء الملك عارض من عوارضها. الوجه الثالث
انا يمكننا ان نشك ان الحركة الفلكية هل كانت حاصلة قبل هذا بالف سنة ام لا الى ان يدل البرهان او الحس على انها
كانت موجودة ولا يمكننا ان نشك انه هل كان قبل هذا الآن الحاضر بمقدار الف سنة ام لا وذلك يوجب المغايرة بين
هذا الملك وبين حركة الفلك. الوجه الرابع ان اعظم الدوائر الفلكية هي المنطقة وجميع الدوائر الموازية
لها فكل ما كان اقرب الى المنطقة كان اسرع حركة وما كان ابعد عن المنطقة كان ابطأ حركة فظهر ان الحركات الحاصلة
في الدوائر الفلكية مختلفة في السرعة والبطء ولو كان الزمان عبارة عن حركة الفلك لما كان جعله عبارة عن بعض
الدوائر اولى من جعله عبارة عن حركة سائر الدوائر واما ان يكون عبارة عن الكل فلا يكون في الوقت الواحد وقتا واحدا
بل اوقات كثيرة وهو محال او لا يكون بين مقدارها ما او هو المطلوب. الوجه الخامس ان الحركة توصف بالسرعة
والبطء والزمان لا يوصف بذلك وذلك يدل على ان الزمان غير الحركة. الوجه السادس انا نعقل حركتان معا
ولا نعقل زمانان معا فالحركة غير الزمان. الوجه السابع انه يمكننا ان نقول هذه الحركة قد حصلت في هذا
الزمان ولم تحصل في الزمان المتقدم ولا يمكننا ان نقول هذه الحركة قد حصلت في هذه الحركة ولم تحصل في حركة اخرى
وهذا يدل على ان الزمان غير الحركة. الوجه الثامن انه يمكننا ان نعقل زمانا خاليا عن الحركة مثلا اذا فرضنا
ان الله تعالى اعدم الفلك وجميع الكواكب عند قيام القيامة ثم انه تعالى ترك هذه الاجسام على العدم مثل مدة
الى اعادتها وبعد ذلك الى يوم القيامة فانا في النفختين نعقل ان العقل مثل مديد وهو يكون خاليا عن
جميع الحركات فعلمنا ان اصل الملك غير اصل الحركة. الوجه التاسع القائلون بحدوث الفلك بل القائلون
بحدوث جميع الاجسام سلموا ان حدوثه قبل ان حدث بكذا وهذا يدل على ان فسر ما عقلوا عنه الاولية دلت على انه
لا يعقل حدوث بين الامور سوى ما كان زمانا وهذا يدل على ان العلم بحصول الملك وشيئا علم ضروري ولكنها

[illegible]

مغاير للحركة والفلك الحجة العاشرة ان من قال بحدوث الزمان وقال بعدمه بعد ان لم يكن عدمه قبل وجوده
وعدمه بعد وجوده وهذه القبلية وهذه البعدية من عوارض الفلك ومتى كان الفلك بهذه الصفة فهو ما كان الفلك مما له
اول ان يكون حركة الفلك الحجة الحادية عشرة انا نعلم واجب الوجود يجب ان يكون دائم الوجود والدوام لا معنى له
الا انه الذي يكون مستمرا مع جميع الفلك بحيث لا يصير زمان وجوده الى اول والى آخر وهذا امر معقول من غير التفات الى انه دائم
الوجود وهذا المعنى ان يكون وجود واجب الوجود مقارنا للفلك مع ان البديهة شاهدة بانه مبرا عن الحركة والتغير
فيثبت ان الزمان والفلك ليسا عبارتين عن التغير والحركة الحجة الثانية عشرة انه لا يمكننا تعقل الحركة الا بعد
تعقل الفلك فانه لا يمكن ان تعقل ماهية الحركة الا اذا عقلنا ان الشيء كان على صفة ثم صار على صفة اخرى ولولا
كان انسابه الى الزمان الماضي ولولا صار انسابه الى الزمان الحاضر فثبت انا لو لم نعقل الزمان لا يمكن تعقل الحركة
فاذن ماهية الحركة مفتقرة الى الزمان واما ماهية الزمان والفلك فغنية عن الحركة وذلك يقتضي بانه ليس من الفلك
حصول الشيء واتباعه عن الحركة وما المعنى بالفلك هو الوجه الذي ذكرنا فالمحكي ذكرنا المطلب في ان الزمان
جوهر قائم بنفسه وانه واجب الوجود وانه مدبر السموات والعصر اما من قال ان الزمان ليس من الامور الجوهرية التي
لا تحتاج الى البرهان فقد استدل على وجوه نحن نورد ولا نقول لا اشكال انا نحكم على بعضها انه مع
وعلى بعضها انه بعد على معنى المفهوم وهذه القبلية والبعدية والمعية اما ان يكون عبارة عن ذاتي او عن
امور زائدة والاول باطل لوجوه الاول ان الذات التي هي قبل بان يحكم عليها بالقبلية ثم يحكم عليها بالمعية ثم يحكم
عليها بالبعدية فهذه الامور تختلف والذات لا تختلف وما يختلف يستحيل ان يكون عين ما لا يختلف والثاني
ان المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية قد يكون له حقيقة اخرى كالانسان والمفهوم من كونه انسانا مغاير
للمفهوم من كونه قبل غيره او معه او بعده الثالث ان المحكوم عليه بالقبلية والبعدية قد يكونان مختلفين
وقد يكونان متماثلين وهذا يدل على ان القبلية والبعدية امران مغايران للذات فاذا قيل علته قبل العدم ليس
هذه القبلية والبعدية اما ان يكون كل واحد منهما عدميا او وجوديا والاول محال لان العدم من حيث انه عدم
طبيعة واحدة وهذه المفهومات امور مختلفة فوجب ان تكون امورا وجودية ولا اشكال انها لا تستقل بنفسها
بل لا بد لها من موضوع والعلم به ضروري ثم نقول هذا الشيء الذي هو موضوع القبلية والبعدية اما ان يكون
لذاته قابلا لهما وان يكون ذلك بالذات اما الاول فمثل الحركة فانا اذا علمنا ان هذه الحركة حصلت قبل هذه
الحركة الاخرى فهي من حيث العقل انها انما حصلت بالقبلية لا لاجل انها حصلت في زمان متقدم على حصول هذه
الحركة المتأخرة حتى لو فرضنا ان هذه الحركة المتأخرة حصلت في ذلك الزمان المتقدم على العكس لا يعقل الامر
لا بد وان ينتهي الى ما يكون كذلك لذاته وذلك لا يمكن الا الدور [illegible] يلحقه القبلية والبعدية لذاته

وان الذي يكون قبلا يمتنع ان يكون بعدا او بالعكس وذلك هو الزمان فهذه هي الحجة التي ذكرها ابو علي في كتاب العيون
الوجه الثاني لبيان ان الزمان امر موجود هو ان كل حركة تفرض في مسافة على قدر من السرعة فانه يحتمل
بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة فان حصلت حركة اخرى تساوي
الاولى في الابتداء والانتهاء لكنها تكون ابطأ منها وجدنا البطيء قطع مسافة اقل وان حصلت حركة اخرى تساوي الحركة
الاولى في السرعة ووجدت الحركتان لكنها ابتدأت بعد ابتداء الاولى وجدنا هذا السريع يقطع مسافة اقل فعلمنا
وحينئذ [illegible] اما الفرض الاول فالغرض منه انه حصل بين السريع الاول وبين انتهائه امكان يتسع لقطع
تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ولا يتسع للحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة اذا كان اقل من تلك المسافة
فهذا الامكان المقدر خصوصية باعتبارها يتسع لبعض الحركات ولا يتسع للبعض فهو امر موجود واما الفرض
الثاني فالغرض منه ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة وذلك لان الحركة البطيئة والسريعة ان اشتركا في
هذا الامكان وجب ان يتساويا في مقدار المسافة وان تساويا في مقدار المسافة وجب ان يتساويا في هذا الامكان
وذلك من الظاهر الدال على ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة واما الفرض الثالث فالغرض منه
وجهين الاول ان السريع الثاني يشارك السريع الاول في كونه حركة سريعة وفي العظم ومقدار هذا
الامكان فوجب ان يكون هذا الامكان مغايرا لنفس كونها حركة ولوصف كونها سريعة والثاني ومن ان الامكان
الذي يتسع للسريع الصغير جزء من الامكان الذي يتسع للسريع الكبير وذلك يدل على ان هذا الامكان قابل للمساواة
والمفاوتة والتطبيق والتجزئة فقد ابرز هذا الدليل الوجه الثالث [illegible] لا يرتضيه قول المتكلمين حيث
جعلوا الزمان عبارة عن متجدد حادث يقارنه حادث او مقارنة متجدد لمتجدد وذلك لان المعية ليست نفس ماهية المعين
اما اولا فلان المعية امر لا يختلف باختلاف المواضع والاشياء التي يعرض لها المعية تختلف وما لا يختلف يمتنع
ان يكون هو ما يختلف واما ثانيا فلان المعية من الامور الاضافية التي لا تستقل بنفسها ويمتنع ان يكون من
اللوازم لان الشيء الذي عرضت له المعية يجوز ان يعرض له البعدية والقبلية فهي اذن من العوارض وذلك لاجل
حصول الشيئين في زمان واحد فاذن تلك المعية معلولة للزمان فاستحال جعلها نفس الزمان قال اصحاب
ارسطو واذا ثبت ان الزمان امر وجودي فلنبين انه من عوارض الحركة ولواحقها وبيانه وذلك لان الزمان
قابل للمساواة والمفاوتة وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم وليس من الكم القار الذات والا لكان هذا
الزمان الحاصل هو الزمان الطوفان وزمان [illegible] ويستحيل [illegible] بالضرورة فاذن الزمان من الكم الغير
القار الذات فيكون ابدا على التقضي وكل ما كان كذلك فلا بد من مادة لما بان ان كل حادث فلا بد وان يكون مسبوقا
بمادة اما ذات الجسم او حالة من احواله والاول باطل لانا لو حصلنا مقدار ذات المسافة لم يلزم ان يكون المساواة

في المسافة بعينها ومن هذا المقدار وهو باطل لانا فرضنا هذا المقدار المختلف بان هذا المقدار بعينه ويأخذ في المسافة او يكون مقدار المال
المتحركة وهو محال والالزم ان يكون كلما كان هذا المقدار اعظم وجب ان يكون المتحرك اعظم واما ان جعلنا مقدار الهيئة
الجسم فاما ان يكون لتلك الهيئة حالة او لا يكون والاول محال والثاني مقدارها فيلزم ان يكون الزمان قارا وهو محال
فان الزمان مقدار الهيئة غير قارة ولا نعني بالحركة الا الهيئة الغير القارة وهو المطلوب فصل واما الكميات
المنفصلة فليست امورا وجودية لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز ان يكون صفة وجودية زائدة
على الذات والا لكان كل واحد من اشياء من تلك الماهية اعني ماهية الوحدة واحدة ولزم التسلسل وهو محال (٥)
فصل احتلف العلماء في الوحدة والكثرة هل هما امران وجوديان ام لا فالذي ذهب اليه الحكماء ان الوحدة
صفة وجودية والذي ذهب اليه المتكلمون ان الوحدة عبارة عن وصف سلبي وهو لا ينقسم الاقسام قالوا ولو كان الله
واحدا من الصفات السلبية لان الصفات الثبوتية واحتج المتكلمون على ان الوحدة يمتنع ان يكون صفة ثبوتية
فقالوا لو كانت الوحدة صفة زائدة على ماهية الشيء الذي قيل له واحد لزم ان يكون وحدة الوحدة زائدة عليها وذ
هب ذلك الى غير النهاية اجاب الحكماء عنه فقالوا انما توصف بانها واحدة ان كانت لها ماهية وراء كونها
واحدة وجاز ان يكون وحدته زائدة على ماهيته واما الوحدة فليس لها الوجود الذي ان يلزم كونها واحدة فلا يلزم التسلسل
اجاب المتكلمون عن هذا الجواب فقالوا الوحدة لها ماهية المنع بعينه فجوز ان يكون مفهوما على
اشياء كثيرة فان صحح الوحدة المعينة زائدة على ماهيتها فقال الحكماء ان تصحيحها زائدة
على ماهيتها لكن لا يلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى بل يكون للوحدة تصحيح لذاته فلا يدوم لا سكال الوجه الثاني
هو ان الاشياء ان كانت امورا موجودة في الاعيان فاما ان يحدث لكل واحد من الوحدتين او لا تحدث لواحدة وهو محال ان يوجد لها
لوجهين الاول لامتناع حلول العرض الواحد في المحل الثاني اذا حدث الاثنينية فيها لزم ان يكون لكل واحد
منها اثنينية فيكون الواحد اثنين ويكون الاثنان اربعة وكذلك الى ما لا نهاية له فالوا فاما لكل واحد منهما صفة
الاثنينية واما ان لا يلزم ان يكون كل واحد اثنين فليس الا ان يكون المجموع هو الاثنان وهذا كان لها شيء والصفة
اجاب عنه بعض الحكماء فقال الاثنينية صفة واحدة قائمة بالمجموع وصف بمجموع فقال
نقل الكلام الى كيفية عروض المجموع للواحدين فالواحد عرض المجموع للاشياء على نحو الوحدة فقالوا الاول
ان واحدا في الواجب اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا والاول باطل لانها لو كانت سلبيا لكان عبارة عن سلب الثاني
كان عبارة عن سلب الكثرة والكثرة اما ان يكون امرا عدميا او وجوديا فان كانت الكثرة امرا عدميا والوحدة
عبارة عن سلب الكثرة كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم فيكون الوحدة امرا ثبوتيا وقد فرضنا انها ليست كذلك
هذا خلف وان كانت الكثرة امرا ثبوتيا فهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم ان يكون مجموع العدميات امرا ثبوتيا

وهو محال فعلم ان الوحدة امر ثبوتي اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا للسواد والانسان مثلا انه واحد فالوحدة
اما ان يكون نفس تلك الحقيقة او داخلا في الحقيقة او خارجا عن حقيقته والاول باطل اما اولا فلان الواحد يقابله
الكثير والسواد لا يقابله الكثير فلو كانت الوحدة عبارة عن الواحد لزم ان يكون الكثير مقابلا له واما ثانيا فلان
الوحدة مشترك بين السواد والماء وخصوص السواد لا يشارك فيه الماء واما ثالثا فلانا نقول يمكن ان يقولنا
السواد ونقول السواد واحد وباطل ان يكون الوحدة داخلة فيها لانها لو كانت داخلة لكان جنسا وهو باطل
لانه عام وخاص اما العام فلانا نعقل ماهية السواد مع الشك في كونه واحدا او ليس بواحد واما الخاص
فلان الوحدة لو كانت جنسا لزم ان يكون لها فصل فيكون حقيقة الجنس داخلة في حقيقة الفصل فيلزم افتقار الفصل
الى فصل اخر وذلك يؤدي الى التسلسل وايضا واجب الوجود يصدق عليه انه واحد فيلزم كونه مركبا وهو محال
فان الوحدة امر ثبوتي ولغير هو نفس الماهية ولا جزء منها فتعين ان يكون صفة للواحد وهو المطلوب فصل
عليه لا حلم انها اذا لم تكن عبارة عن عدم شيء اي الشيء يكون عبارة عن عدم الكثرة فقال الامام الاستاد نور الله قبره
في الفرق وكنت اقول لو كان عدما لكان عبارة عن عدم اي شيء اتفق بل يكون عبارة عن عدم امر معين وذلك اما
الكثرة او غيرها والثاني محال والاول لان الموجود واحد امر ثبوتي وصف الكثرة له وهو محال فهو اذن عبارة عن
عدم شيء معين هو الكثرة والتعريف يعد ما قلناه واعلم ان الواحد عند الحكماء على ثمانية اقسام واحد بالجنس
وواحد بالاتصال وواحد بالارتباط وواحد بالجنس وواحد بالنوع وواحد بالجوهر وواحد بالاضافة وواحد
بالموضوع اما الواحد الحقيقي فهو الذي لا كثرة فيه لا بالفعل ولا بالقوة كالنقطة الواحدة والعقل الفعال
للانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وكذات الله تعالى وذات العقول فهم الملائكة عندنا واما الواحد بالاتصال
فهو الذي لا كثرة فيه بالفعل لكن فيه كثرة بالقوة كالخط الواحد والسطح الواحد والجسم الواحد البسيط كالماء
واما الواحد بالارتباط فهو الذي فيه كثرة بالفعل لتركبه من اجزاء مختلفة غير متشابهة ولكن حصل اتحاد بسبب
ارتباط هذه الاجزاء المختلفة بعضها ببعض كالحيوان الواحد مثلا فانه مركب من اشياء مختلفة الحقيقة كالعظم
واللحم وامثالها وكالبيت الواحد مثلا فانه مركب من الجدار والسقف واللبن والخشب وغيرها فالكثرة
حاصلة فيها بالفعل لا بالقوة فقط بخلاف الخط الواحد فانه لا كثرة فيه بالفعل البتة بل بالقوة وهنا الكثرة
حاصلة بالفعل اذ هذه الاجزاء غير متشابهة لكن الارتباط الذي بين هذه الاجزاء اوجب فيها اتحادا فقال هذا
واحد وهذا واحد كما يقال هذا خط واحد وسطح واحد ولكن بين المرتبتين فرق واما الواحد بالجنس فهو كقولنا
الانسان والفرس واحد لكونهما تحت جنس واحد وهو الحيوان واما الواحد بالنوع فكقولنا زيد وعمرو واحد
لكونهما تحت نوع واحد وهو الانسان واما الواحد بالعرض فكقولنا الحبر والقير واحد اي في السوادية

والسواد عرض لها واما الواحد بالاضافة كقولنا نسبة الملك الى المدينة ونسبة النفس الى البدن واحد و
النبي الى بعض الانسان نسبة الطبيعة الى بدن الانسان نسبة واحدة فيقال الملك والنفس واحد اي من جهة النسبة
واما الواحد بالموضوع فهو كقولنا لون الورد ورائحته واحد اي محلها وموضعها واحد والله تعالى واحد بالمعنى
الاول دون ما عداه من الاقسام فهذا ما في هذا الباب مسئلة اما الكميات المحضة منها بالكمية عن موجود
لان ما دل على بطلان الكم دل على بطلان ما تقوم به المقسم وقد علمت ان الكمية المحضة بالكميات اما المتصلة
كالاستقامة والانحناء واما المنفصلة كالاولية والتركيب اذا عرفت هذا فنقول اعلم ان الكمية التي تعرض
للكم جميعها اما ان تعرض اولا للكم او بواسطة عروضها للكم تعرض للسطح وان الشكل والانحناء والاستقامة
تعرض اولا للكم الذي هو المقدار ثم بواسطة عروض هذه الاشياء للمقدار تعرض للسطح والمراد من الاول هو الفردية
والتركيب الزوجية فانهما اذا عرفت هذا فاعلم ان الخط المستقيم هو الموضوع على محاذاته اي نقطة كانت عليه
بعضها لبعض وذلك لان الخط المستقيم اذا فرضت عليه نقطة اكانت فانها تكون بالكلية على سمت واحد اي لا يكون
بعضها مرتفعا وبعضها منخفضا بل يكون وضع جميعها بالاضافة الى المحل وضعا واحدا فاذا عرفت حد المستقيم
فافهم منه حد المنحني واذا عرفت هذه المقدمات قال الامام الاستاذ رحمة الله عليه لما ابطلنا كون الجسم التعليمي
امرا وجوديا والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال بالضرورة فهذا دليل يدل على ان الكميات المحضة
بالكميات المنفصلة والمتصلة ليست امورا وجودية مسئلة واما الصلابة فهي عبارة عن الكيفية التي على الهيئة
بالجوهر الفرد الى الجزء المنفصل اعلم ان الناس اختلفوا في الصلابة فالذي ذهب اليه المتكلمون انها عبارة
عن الكيفية الرابعة بين اجزاء الفرد ثم اختلفوا فمنهم من قال ان لكل جوهر هو ملتصق مع الآخر عرض هو الكيفية
ومنهم من قال ان لكل جوهرين عرض واحد يرتبط به احدهما بالآخر التي هي منهم من قال انها صفة وجودية وعرفوها
بانها الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال وتبعد لكل واحد منهما بالآخر وهو مذهب الهاشمية واما الحكما
فقالوا الصلابة عبارة عن عرض قائم بذات الصلب فليس ذلك الالتصاق بالنسبة الى الاجزاء الجواهر لانهم لم يثبتوا
الجوهر الفرد وعرفوها بانها الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال واما اللين فمنهم من قال انها صفة وجودية
وعرفوها بانها الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال والمقابل عليها وبين الصلابة تقابل التضاد فهذا مذهب
الحكماء ومنهم من جعل اللين عبارة عن عدم الصلابة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
اما الفريق الاول فقالوا اللين احدهما ان يجعل عدما للآخر اولى من العكس فاذا التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة فهذا ادلة الفريقين وجوديتان واحتج الفريق الثاني فقالوا ان ذلك الاستعداد الطبيعي
يلزمه امور ثلاثة واحد عدمي واثنان وجوديان اما العدمي فهو اللاانفعال واما الوجودي فاحدهما المقاومة
المحسوسة

وجودي

والثاني بقاء شكله على ما كان وذلك لان الاستعداد لا يخلو اما ان يكون عدميا لانه نقيضه اللاستعداد وعلة الموجود موجود
واذا ثبت ان الاستعداد امر وجودي وايضا الانفعال لا حقيقة عبارة عن حركة حاصلة في سطح الجسم مفارقة بحدوث
شكل مخصوص فيه والاستعداد لقبول الحركة لانه جسم طبيعي والاستعداد لقبول ذلك الشكل لانه متشكل واذا كان
كونه جسما طبيعيا ذكرهما العلة لتلك القابلية اسمي الان يكون هناك كيفية اخرى تفعل هذه القابلية لان ما
بعد لوازم الشيء لا يكون محتاجا الى شيء آخر واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس لكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد
نحو الانفعال لعلة وجودية اذ يستحيل ان يكون نفسه نفس المادة التي هي علة الاستعداد ولا الصاد والا
وضع المادة اذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون ذلك الاستعداد علة للانفعال فاذا علة الاستعداد
للانفعال امر وجودي وهذا يدل على ان التقابل بين الصلابة واللين تقابل العدم والملكة فهذا ما في هذا الباب
مسئلة تنقسم المحدثات على راي المتكلمين المحدثين اما ان يكون متحيزا او قائما بالمتحيز او لا يكون متحيزا ولا قائما
به اما القسم الثالث فقد انكره الجمهور من المتكلمين واتوا ما انهم فيه اما الوصف الموجود اعم متحيز ولا حال فيه لكان
مساويا للذات الله تعالى فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية تفسير اعلم ان المتكلمين
حصروا الممكنات الموجودة في قسمين المتحيز والحال في المتحيز بناء على انهم ما وجدوا الحصر من وجهين الاول ذكره
الاستاذ ابي منصور رحمة الله عليه وذلك انهم قالوا الممكن اما ان يفتقر الى محل او لا يفتقر اليه والاول هو
العرض والثاني هو الجوهر هذه عبارة والعبارة الثانية قالوا الممكن اما ان يكون متحيزا بنفسه او لا يكون
والاول هو الجوهر والثاني هو العرض فعلم بهاتين الطريقتين ان الممكنات منحصرة في المتحيز والقائم بالمتحيز
وهذا الذي ذكره العامة من الامام رحمة الله عليه قال الحكماء قولكم في العبارة الاولى الممكن اما ان يفتقر
الى محل او لا يفتقر الى محل قسمة منحصرة فالذي يفتقر الى المحل هو العرض مسلم واما قولكم والذي لا يفتقر الى
المحل هو الجوهر ان عنيتم به انه لا يفتقر الى محل لابد ان يكون متحيزا فهو ممنوع ولا يمكن دعوى الضرورة فيه فان الحكماء
قالوا ما لا يفتقر الى محل اما ان يكون متحيزا او لا يكون متحيزا وان عنيتم به انه لا يفتقر الى محل فنحن
نسميه بالجوهر فهذا مسلم ولكن لا يفيد غرضكم حيث قلتم ان الممكنات اما متحيز او حال في المتحيز هذا على
العبارة الاولى واما العبارة الثانية فالواحد لكم الممكن اما ان يكون متحيزا او لا يكون متحيزا فان كان متحيزا
فهو الجوهر وان لم يكن متحيزا فهو العرض لا نزاع في الاول واما الثاني فلا نسلم ان ما لا يكون متحيزا لابد ان يكون
عرضا بمعنى انه قائم بالمتحيز بل ما لا يكون متحيزا اما ان يكون عرضا وان يكون جوهرا روحانيا وهو الذي لا يكون
متحيزا ولا حالا في المتحيز فبطل ما ذهب اليه المتكلمون للدلالة على الحصر ولما بطل هذان الطريقان قال بعض المتكلمين
القسمة العقلية تقتضي ثلاثة اقسام لان الممكن لا يخلو اما ان كان متحيزا او لا يكون متحيزا فان كان متحيزا فهذا القسم

وإن لم يكن فلا يخلو إما أن كان مباينا بالتحيز أو لا يكون متحيزا أو إما مباينا بالتحيز والأول هو الوصف والثاني هو العقول
والنفوس البشرية عند الحكماء ونحن لا ننازع في صحة هذا التقسيم بحسب القسمة العقلية ولكن القول بالقسم الثالث
وهو الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز لا وجود له ولنا عليه وجوه الأول ما ذكره الإمام الأستاذ
رحمه الله عليه في هذا الكتاب وزعم أنه أقوى ما عليهم وليس كذلك صحيح بل لهم دلائل أقوى لهم من هذا الوجه
ونحن نقرر هذا الوجه ثم نذكر ما يعارض الوجوه فنقول لو كان موجودا ممكنا ممكن الصنع لكان مساويا لذات
الله تعالى في هذه الصفة وهو أنه سبحانه وتعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ولو كان مساويا له في هذه
الصفة لكان مساويا له في الماهية وذلك لأن الواحد في الماهية يلزم أن يكون صفة الاستغناء عن الحيز والمحل
معللا بعلتين مختلفتين وهو محال لأن المعلول يحتاج إلى العلة لذاته فلو كان الحكم الواحد معللا بعلتين يلزم
احتياج هذا الحكم إلى هذه العلة المعينة لذاته والحكم الآخر مثله فيكون محتاجا إلى محتاج إليه مثله فيلزم
احتياجها إلى العلة المعينة واستغناؤه عنها معا عن العلة المعينة للأخرى وكذلك على العكس فيلزم استغناؤه
عنهما حال احتياجه إليهما وهو محال فثبت أن الاستواء في هذا الكلام يدل على الاستواء في الملزوم حقيقة فيلزم
أن يكون ماهية الله تعالى مساوية لماهية هذا الممكن وهو محال لأن المتساويين في الماهية يجب أن يصح على
كل واحد منهما ما يصح على الآخر فيكون كل واحد منهما واجبا وممكنا وهو محال فهذا تقرير هذا
الدليل وأحكم المقدمة القائلة بأن الاستواء في اللوازم يدل على الاستواء في الملزومات بأن اشتراك
المختلفات في الحقيقة في اللوازم المتساوية واجب ... المتكلمون عنه بأن الشيئين المختلفين إذا استويا
في بعض اللوازم المتساوية يدل على تركب تلك الأمور بعض ما ذكرناه من الجهة ولا يمكن مثله في حق الله تعالى لأنه
منزه عن جهات التركيب وهذا ضعيف إلى آخر التقسيم لما فرغ الإمام الأستاذ رحمه الله عليه
من ذكر الدلائل في جانب المتكلمين شرع في الاعتراض عليه وقال الرب سبحانه وتعالى مع هذا الموجود
الممكن اشتركا في أنهما ليسا متحيزين ولا حالين في المتحيز وهذا إشارة إلى الصفات السلبية والاشتراك
في الصفات السلبية لا يوجب الاستواء في تمام الماهية وإلا لزم أن يكون كل مختلفين في الحقيقة فإن الإنسان
والحجر اشتركا في سلب ما عداهما عنهما فإن الإنسان ليس بحجر والحجر ليس بحجر إلى غير ذلك فلو كان
الاشتراك في السلوب يوجب الاشتراك في تمام الماهية لما تحقق شيئان مختلفان يتساويان وهو محال بالضرورة
لا يقال ما المانع أن يقال الاشتراك فيهما في وصف ثبوتي من لوازمه هذا العقد السلبي ونحن
نسميه الاستغناء عن المحل والحيز فنقول الاشتراك في الصفات الثبوتية أيضا لا يوجب الا
شتراك في تمام الماهية بدليل أن الإنسان والحجر يشتركان في الصفات الثبوتية وكذلك السواد والبياض

اشتركا في كونهما ضدين مختلفين والقضاء بالاستغناء عن الحيز صفة سلبية وقد بينا أن الصفات السلبية لا وجود
لها وعلى التقدير الذي ذكرناه لم يرد ما قاله الإمام الأستاذ رحمه الله عليه وبيان الكلام في تمام التقرير
في إثبات البعض المجرد أن ذات الله تعالى ... وأما المتحيز فقد قال المتكلمون إنه إما أن يكون قابلا للقسمة
أو لا يكون إلى آخر التقسيم اعلم أن المتحيز إما أن يكون جسما أو بأن يكون جوهرا فردا عند المتكلمين
أما عند الحكماء فكل متحيز فإنه جسم قال المتكلمون المتحيز إما أن يكون قابلا للقسمة أو لا يكون فالقابل للقسمة
والثاني هو الجوهر الفرد والأول هو الجسم ولهم اختلاف وعبارات في حد الجوهر الفرد فمن قائل إنه المتحيز الذي
لا يقبل القسمة أصلا فقولنا متحيز يخرج عنه العرض والرب تعالى وقولنا لا يقبل القسمة أصلا يخرج
عنه الجسم فإنه متحيز ولكنه يقبل القسمة ومن قائل الجوهر الفرد هو الجرم الذي لا يقبل الانقسام ومن قائل
الجوهر ما يتألف منه الأجسام المتألفة الأول وأما الجسم فقد اختلف المتكلمون في أقل ما يحصل منه الجسم
من الجواهر فعندنا أقل ما يحصل منه الجسم جوهران وهذا لأن حد الجسم عند أصحابنا رحمهم الله ما كان مؤلفا
ولا شك أنه إذا انضم جوهر إلى جوهر يحصل جسم مؤلف فتلك الجملة هي الجسم ثم اختلف أصحابنا فقال بعضهم
إذا انضم جوهر إلى جوهر حصل جسم واحد وقال بعضهم إذا انضم جوهر إلى جوهر واتصل به صار كل واحد
منهما جسما واعترض بعض أصحابنا عليه فقال لو كان كل واحد منهما جسما حال الاجتماع لزم كون كل واحد
منهما جسما حال الافتراق والانفراد لأن الحقيقة الواحدة لا تختلف بالنسبة إلى مقارنة غيرها لها وعدم
مقارنة غيرها لها والجواب عنه أن القول بالجسم عند هذا القائل المعنى الذي قام به عرض التأليف
فكل ما كان موصوفا بالتأليف فيسميه جسما وما لا يكون كذلك فلا يسميه جسما فإذا قام بعض من الجواهر
قام به عرض الافتراق المنافي لعرض الائتلاف فلا يسميه جسما فالعدم إنما هو لعرض الائتلاف فلا يلزم من كونه
جسما حال الاتصال كونه جسما حال الافتراق والسؤال الوارد عليه أن يقال قد يسمى أن الجسم هو
القابل للانقسام في كل ... فلو كان كل واحد منهما جسما لكان كل واحد منهما قابلا للانقسام وهو محال أما
المعتزلة فإنهم لما عرفوا الجسم بأنه الذي له طول وعرض وعمق ثم اختلفوا في أن الطول والعرض والعمق في أقل
ماذا يحصل فقال بعضهم أقل ما يحصل من ستة جواهر وقال المحققون منهم أقل ما يحصل من ثمانية جواهر
لأنا إذا وضعنا جوهرا بجنب جوهر حصل الطول وهو الخط وإذا وضعنا بجنبه خطا آخر حصل الطول
والعرض وإذا وضعنا جوهرين فوق جوهرين فإما أن يصح واحد على واحد من الجواهر المفروضة في الجنب والآخر على
الآخر أو يصح واحد على ملتقى الجوهرين والآخر كذلك وإن كان الثاني يلزم انقسام الجوهر الفرد وهو محال
وإن كان الأول حصل جدار فوق جدار فحصل الطول والعرض والعمق فأقل ما يتركب أن يضع الأربع جواهر

بحث والتي اخر فوق فيحصل الطول والعرض والعمق وهي الابعاد الثلثة قال الامام رحمه الله عليه والفراغ
لفظي فانه اذا اشغله جوهر يسمى جوهر فيسميه حسا والمعتزلة قالوا لا يسميه حسا فرجع الفراغ الى التسمية
وعدمها وذلك من مباحث الالفاظ لا من مباحث العقلاء […] واما الخلاف في المتحيز فهو العرض فهو اما ان
يحوز […] او الاخر اما الاول فهو المحسوس باحد الحواس الخمس في الاكوان الى اخر المقصد
اختلف عبارات المتكلمين في حد العرض فمن قال انه القائم بالجوهر ومن قال القائم بالمتحيز ومن قال انه الحاصل في
الحيز بالتبع ومن قال المشار اليه ما يحس بكونه هنا او هناك بالتبع ومن قال انه الذي لا يشغل فراغا ثم لما تبين لو انه
عليه ثم اختلفوا في نفسه حلول العرض في المتحيز فمن قال انه محسوس ولا يشتغل […] ومن المحسوس من جعل معنى
له ما يستحيل بعوده ومن احاله قال العلم بكون هذا اللون حالا في هذا المتلون امر يدرك بالحس فكان ضروريا ومنهم من
قال انه عبارة عن الحصول في الحيز تبعا للغير وهذا باطل فان صفات الله تعالى حالة في ذاته والحلول بهذا المعنى
محال عليه وعلى صفاته فان الحلول حيزي اذ لو عرف هذا فنقول العرض اما ان يجوز اتصافه
بغير الحي او لا الاخر اما الاول فهو المحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم
والحرارة والبرودة والاكوان واعلم ان الكون يندرج تحته انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
فان المتحيز اما ان يكون مجتمعا مع غيره او لا يكون فان كان فهو الاجتماع والا فهو الافتراق وعلى كلا التقديرين
اما ان يبقى في حيز اكثر من زمان واحد او لا يبقى والاول هو السكون والثاني هو الحركة واعلم ان الناس
اختلفوا في الاكوان هل هي من الامور المحسوسة ام لا فقال قوم ان هذا النوع لا يدرك بالحس والمحسوس
فانا انما نشاهد المجتمعين انما وصف الاجتماع فلا وكذلك لا نشاهد المفترقين انما وصف الافتراق فلا وهذا
كما نشاهد العظيم انما وصف الاعظمية فلا قالوا ولهذا وقع الاختلاف في ان الكون والافتراق والاجتماع
هل هو امر وجودي زائد على غيرهم من الصفات ام لا ولو كان محسوسا لما وقع الاختلاف في ان حصول الجوهر
في الحيز هل هو معلل بالكون ام لا اذ ما يكون محسوسا لا يتنوع فيه الاختلاف واختار الامام رحمه الله عليه
هذا القول […] وقال الحركة والافتراق والاجتماع من الامور المحسوسة والمنازع فيه مكابر
[…] اما المحسوسات منها المحسوسة بالبصر احساسا اوليا وهي الالوان والاضواء الى اخر ما
قرر المقصد اعلم ان المحسوسات بالبصر قسمان قسم يحس به اولا لا بواسطة الاحساس بما يحس
به وذلك مثل الالوان وقسم اخر يحس به احساسا ثانيا وذلك مثل الاحساس بالشكل وانه موقوف
على وجود اللون واعلم ان الناس اختلفوا في ان الضوء هل هو شرط لوجود اللون ام هو شرط
الاحساس به فالذي اختاره الشيخ ابو علي ان الضوء شرط لوجود اللون واختاره الامام الاستاذ قدس
الله روحه

انه شرط الاحساس به فمعنى هذا لا يكون اللون محسوسا اولا بل المحسوس اولا الضوء بواسطته لصير
اللون محسوسا […] اما الالوان فالاولون قالوا الخالص هو السواد والبياض الى اخر المقصد
اعلم ان بعض الناس زعم ان لمعان الاجسام نفس انبساطها فقالوا الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها والبسيط من
[…] العارض للحواس فقط […] لولا اختصاص اللون بكيفية مخصوصة لا توجد في غيره والا لكن العارض
[…] اللون […] واعلم عن السماء واجيب بانه وقالوا بعضهم ان الاجسام مركبة من الاجزاء الاولية
[…] الفعل وان كانت متحيزة بالوضع وهي مختلفة الاشكال ثم ان اختلاف اشكالها واختلاف وضعها ونسبها
سبب لاختلاف الاثار الحاصلة في الحواس المختلفة فالذي يفرق البصر هو البياض والذي يجمعه هو السواد واما
المطعوم فالذي يقطع لطعانها الحاد لكن يكون اجزاء صغارا فيه الشعور هو الحرف الحريف والملاقي الملاك
المطعم هو الحلو وكذلك القول في الروائح والحرارة والبرودة وغيرها فاختلاف الاحساسات لاختلاف
الحواس المنفعلة لا لاختلاف الكيفيات الفاعلة واحتجوا بان الانسان الواحد يحس حينا ما على الريش
المختلفة بحسب مواضع منه كطوق الحمامة فانها يرى من موضع احمر ومن موضع اخضر ومن على لون الذهب
بحسب اختلاف المقابلات ولو كان اللون شيئا حقيقيا لما كان كذلك والصبا السكر مع الصفراوي يكون مرا فذلك
يدل على ان اختلاف الاحساس لاختلاف المنفعلات واما المحققون فقالوا اللون ممتنع عن الشكل […]
الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس باللمس فالشكل غير اللون والثاني ان الالوان والكيفيات فيها
مضادة والاشكال لا تضاد فيها الثالث الاحساس بالشكل موقوف على وجود اللون فلو كان اللون هو
الشكل لتوقف الشيء على نفسه وهو محال واما ما احتجوا من طوق الحمامة فلا نسلم ان الريش واحد بل هناك
اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون فهذا هو المذهب اذا عرف هذا فلنرجع الى الفصل الذي
ذكره الامام الاستاذ رحمه الله عليه فنقول ومن الناس من زعم انه لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل لمخالطة
الهواء الاجسام الشفافة المتصغرة واحتج عليه بان زبد الماء ابيض ولا سبب لبياضه الا ذلك وكذا الثلج
ولا سبب لبياضه الا ذلك لانه اجزاء صغار جامدة شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء والبلور المسحوق والزجاج
المسحوق فانه على لون واحد مع ان سطوحها عند الاجتماع لم يشغل بعضها عن البعض حتى لا يحصل هناك
لون قالوا واما السواد فانما يحصل لعدم غور الجسم وعدم الضوء والاشفاف ومن الناس من سلم ان السواد
لون حقيقي ومنع منه في البياض وفرق بينهما فقال السواد لا ينسلخ واما البياض فهو قابل لكل الالوان والقابل
للالوان عار عنها فالابيض عار عن الالوان واما الشيخ ابو علي فقال لا اشك فلا ارى الابيض […] لونه
هو لا ولكن مع هذا البياض لا يحدث بغير ما ذكر واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه الامام الاستاذ
قدس الله روحه

وهذا الكلام حسن قال كما ان بياض بعض المثلوج ونحوه ان يقول المعترض انما لا يبصر بياضه السطح الابيض
ولعله يمكن ان يكون ذلك لان النار اذا دبت في الجليد او احدثت فيه هوائية لانه يبصر بعد الطبخ وذلك لطف اجزائه الهوائية
ولان هوائيته لو دخلت في [illegible] لكان ذلك [illegible] الانعقاد الوجه الثاني ان الدواء المسمى بلبن العذرا
وحقيقته هو انه خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى ينحل في غاية الاشفاف فاذا خلط بالطبخ فيه
العلي وصفي في غاية الصفاء حتى صار كانه الدمع فانه ان يختلط وذلك سائل الصفة يلطم المزاج المطلق
وكما خلطها ان الماء سعد فيه المتحلل الشفاف من المركب ويبيض في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف واذا عرفت
هذا فنقول ليس ذلك لان الشفاف يعرض [illegible] فيه الهوا لانه كان ذلك متعذرا [illegible] ولا الانفصال لان
تلك الاجزاء العرضية والعكس [illegible] فان [illegible] كان الاشياء الاملس
كل بياض على الوجه الذي قالوه الثالث ان الانتقال من البياض الى السواد له طرق الاول ان يأخذ
الى الغبرة ثم الى العودية ثم الى السوادية وكانه ياخذ من سواد ضعيف ثم يشتد الى ان يبلغ الغاية والثاني
ان ياخذ الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد والثالث ان ياخذ الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد
وهذه الطرق انما تحدث لاختلاف الاختلاط [illegible] ما يتركب عنها الالوان فان في كل الاسود بياض وليس للبياض حقيقة
الا اختلاط الضوء الحر الشفاف لم [illegible] تركب السواد والبياض الا الاحد من طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه
الاخسف السمرة والاسوداد [illegible] الطرق [illegible] الضوء [illegible] جسم اسود الى جسم [illegible]
لم يبصر المنعكس [illegible] الالوان المختلفة لاجل اختلاط الشفاف [illegible] لم ينعكس
من الاحمر والاخضر الى البياض وان ينعكس من السواد شيء [illegible] يبصر المنعكس اليه احمر او اخضر
[illegible] الوجه الدال على وجود الالوان حقيقة فان البياض لون والسواد لون والمتوسطات من الحمرة والصفرة
والخضرة كلها الوان حقيقة وهذا هو اختيار اصحابنا باسرهم رحمهم الله والمعتزلة [illegible]
واما الضوء فقيل انه جسم وهو خطأ لان الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة
الراجح المتقدمين [illegible] للامام رحمه الله عليه في الكلام على الالوان [illegible] الاضواء اذا عرفت
هذا فنقول لابد من تقديم مقدمة على [illegible] الامام الاستاذ رحمه الله عليه وهو [illegible]
والنور والشعاع والبريق فنقول الظهور اذا كان للشيء من ذاته يسمى ضوءا [illegible] مثل ما للشمس
والنار والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نورا كما للجدران المقابلة لضوء الشمس والسراج والترقرق الذي
للشيء من ذاته كما للشمس يسمى شعاعا والترقرق الذي للشيء من غيره يسمى بريقا كما للمرآة اذا عرفت هذا فنقول
ما علم ان بعض الناس ذهب الى ان النور جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وذلك باطل لوجوه

الاول الاجسام متساوية في الجسمية بناء على ان الاجسام متماثلة وكونها اجساما ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة
وهذا انما يدل على ان النور والظلمة مغايران للجسمية الوجه الثاني وهو ان كونها انوارا اما ان يكون نفس كونها
اجساما واما ان يكون مغايرا لها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسما
مظلما ولا يعقل نورا مظلما واما ان يقال انها اجسام حاصلة لتلك الكيفية ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء
وهو باطل لان تلك الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات اما ان يكون محسوسة او لا يكون محسوسة فان لم يكن محسوسة
لم يكن الضوء محسوسا وان كانت محسوسة كانت ساترة لما تحتها فيجب انها كلما ازدادت عظما ازدادت ستر الكل الا ان
بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد الاستظهار وهذا ابطل القول بكون الضوء كيفية قائمة باجسام
ينفصل عن المضيء ويسقط على المستضيء الثاني ان النور لو كان جسما لكان حركته بالطبع الى جهة واحدة
لكن [illegible] تقع على كل جسم من كل جهة الثالث ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض
كله دفعة واحدة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجرام من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة وهذا
الوجه [illegible] الاستبعاد [illegible] الوجوه الدالة على بطلان القول بكون الضوء جسما
[illegible] على الضوء شرط وجود اللون او شرط لصحة كونه مرئيا المتقدمين قد علمت نقل
الاختلاف في هذه المسألة [illegible] الان ان نذكر الدلائل على المذاهب احتج الشيخ على مذهبه بان
قال انا لا نرى الالوان في الظلمة فاما ان يكون ذلك لعدمها او لان الهواء المظلم عائق عنها والثاني باطل لان
الهواء [illegible] غير مظلم [illegible] الابصار [illegible] ولا يعقل الهواء الواقف بينك
[illegible] الهواء [illegible] والابصار [illegible] لانه صار بعد [illegible] كون الجسم الحاصل [illegible] مظلما
هو المظلم واعترض [illegible] الامام الاستاذ رحمه الله عليه فقال لا يشكل ان اللون له ماهية في نفسه وله
صحة انه يصح ان يكون مرئيا فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء صحة كونه مرئيا لا وجوده في نفسه [illegible]
الامام الاستاذ رحمه الله عليه ما قاله ابو علي [illegible] شرط لصحة كونه مرئيا لا الوجود [illegible] واما الظلمة
[illegible] المتقدمين اختلف الناس في الظلمة هل هي صفة ثبوتية ام لا فالذي ذهب
اليه الحكماء وجمع من المتكلمين والمعتزلة واصحابنا انها عدمية وعرفوها بانها عدم النور عما من شأنه ان يستضيء
وقال بعض اصحابنا الظلمة صفة ثبوتية اذا عرفت هذا فنقول التقابل الواقع بين النور والظلمة على
رأي الحكماء وبعض المتكلمين تقابل العدم والملكة وقالوا النور ثبوتي والظلمة عدم وعند بعض اصحابنا
التقابل بينهما تقابل التضاد مثل ما بين السواد والبياض من التقابل اذا عرفت هذا فنقول احتج الحكماء
على قولهم بوجوه الاول اذا جلس انسان عند النار في الليل المظلم واخر بعيد عنها فالبعيد يرى [illegible]

كان من شأن النار وبين الهوا المتوسط بينهما مضيئا والعرض لا يرى من كان بعيدا عنهما ويرى الهوا مظلما ولو
كانت الظلمة صفة ثبوتية فانه بالهوا لما اختلف الحال واعترض المتكلمون على هذا الوجه فقالوا الادراك
يخلق الله تعالى ويجوز ان يخلق الله تعالى لنا ادراكا نرى به الاشيا البعيدة عنا ويبقى الادنين وكذا
الاشيا التي يحول بيننا وبينها جسم كثيف واذا ثبت ان هذا ممكن فما المانع من ان يقال بانه فان الهوا صفة
ثبوتية من الظلمة ولكن اجرى الله عادته بخلق ادراك للبعيد من النار واجرى عادته بعدم خلق الادراك للقريب من النار
لم قلتم انه ليس كذلك فان قيل فلم صار البعيد عنها يرى القريب على راي الحكما قلنا البصر اذا ادرك القوي
ضعف عن ادراك الضعيف والقريب من النار ضعف بصره لمحاذاة النار والى ذلك البعيد فلهذا اختلف الحال الوجه الثاني
انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة فكما انا عند الغمض لا ندرك شيئا فلذلك اذا فتحناها
وجب ان لا ندرك شيئا من الجسم المظلم الوجه الثالث لو قدرنا خلو الجسم من النور من غير اتصافه بصفة
اخرى لم يكن حاله الا حال الظلمة ومن كان كذلك في كل الظلمة امر وجودي والاصحاب يمنعون العصمة
العاقلة حالنا اذا فتحنا العين في الظلمة كحالنا اذا غمضناها ولذلك يمنعون كون حال الجسم اذا انعدم عنه الضوء
ولم يتصف بصفة اخرى الا حالة الظلمة بل يقولون لو لم يتصف بصفة اخرى لا يكون مضيئا ولا مظلما
واحتج الاصحاب على الاول بان جعل الضوء صفة وجودية والظلمة عدمية اولى من العكس فاما
ان يقال كل واحد منهما عدمي وهو باطل او يقال احدهما ثبوتي والاخر عدمي وهو باطل لانه ترجيح من غير مرجح
او يقال كل واحد منهما ثبوتي وهو المطلوب واعترض الحكما عليه فقالوا لم قلتم انه ليس احدهما اولى من
الاخر بالثبوت لانه لعدم دليل اذ من الجائز ان يكون النور اولى من الظلمة بكونه ثبوتيا وان لم نعلم ما لاجله صار
به اولى الوجه الثاني قالوا الظلمة محسوسة بحس البصر والمحسوس بحس البصر ممتنع ان يكون عدميا
فان الظلمة ممتنع ان يكون عدمية واجاب الحكما بمنع كونها محسوسة والمتكلمون يدعون البديهة والنزاع فيه
هنا الوجه الثالث الظلمة نقيض اللاظلمة الصادق على الممتنع فيكون اللاظلمة عدما فيكون الظلمة
ثبوتية وانت لا يخفى عليك ما في هذا الوجه من الخلل [illegible] ومنها المحسوسة بالسمع وهي الاصوات
والحروف وهي كيفيات اما عارضة للاصوات كالشدة والضعف او حادثة في اخر زمان حبس النفس واول
زمان اطلاقه كالبا والتا ومنه يظهر ان الحروف عند [illegible] التقسيم قال بعض الناس الصوت
عبارة عن اصطكاك الاجرام الصلبة وهذا خطا لان الاصطكاك مماسة فقط والمماسة غير الصوت
والحق ان الصوت من [illegible] الكيفيات ادراكه محسوس ومعلوم بالضرورة واذا كان كذلك فلا اشتغال بتعريفه
واما الحروف فاعلم ان [illegible] الحروف بانها عارضة للصوت يتميز صوت عن صوت اخر مثله في الحدة

والثقل تميزا في المسموع واحدا منها بالبعد لا اخر عن طول الصوت وقصره وكونه مجهورا او خفيا وطيبا وغير
طيب فان هذه وان كانت عارضة للصوت ويتميز بها صوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل ولكن هذه الامور ليس
شيء منها مسموعا فان الطول انما يحصل بمناسبة امتداد الصوت والمناسبة غير مسموع لانه حين ما يسمع احد
اجزاء الصوت فالجزء الاخر غير حاصل فلا يكون مسموعا وكذلك القول في الجزء الاخر واذا لم يكن المناسبة مسموعا
لم يكن الطول مسموعا وغير الطول ليس مسموعا فلا يدخل في الحد وكذلك طول الصوت وقصره فليس بمسموع ايضا لان المسموع هو
الصوت الحاصل في ذلك الوقت فاما انه كان حاصلا قبل ذلك فهو غير مسموع فلا يدخل في الحد واما الجهارة
والخفا فلا نسلم انهما امران مغايران للثقل والحدة واعترض بعض الناس على هذا الحد بانه غير جامع لخروج
مثال الحروف الصامتة كالتاء والطاء والدال والطاء فانه ليس هيئات عارضة للصوت لانها لو كانت عارضة للصوت لما وجدت
الا مع وجود الصوت لاستحالة وجود العارض بدون المعروض وهذه الحروف لا توجد مع الصوت لانها انما توجد في
الان الذي هو اخر زمان حبس النفس واول زمان الاطلاق والصوت لا يوجد الا في زمان ارسال النفس فاذن هذه
الحروف موجودة قبل وجود الصوت فاستحال ان يكون هيئات عارضة للصوت واذا ثبت هذا فسد حد الشيخ
لانه لم يتناول الاقسام [illegible] الحروف [illegible] ولما ضعف الامام الاستاذ رحمه الله عليه حد الشيخ
قال الامام الاولى ان يقال الحروف اما عارضة للاصوات او حادثة في اخر زمان حبس النفس واول زمان
الاطلاق وتفصيل القول فيه ان يقال الحروف على قسمين مصوتة وصامتة فالمصوتة هي حروف المد واللين
واما المصوتة فلا اشكال انها من الهيئات العارضة للصوت واما الحروف الصامتة فهي على قسمين منها ما لا
يمكن تمديده مثل التاء والباء وهذه الحروف لا توجد الا في الان الذي هو اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه
وهذه الحروف بالنسبة الى الصوت بمنزلة النقطة من الخط والان من الزمان وليست من الهيئات العارضة للاصوات
الا على [illegible] الذي يقال [illegible] لان عارض للزمان واما ما يمكن تمديدها فمنها ما يتعدى على الطرف [illegible] وان كان
[illegible] ومنها ما يتعدى على الطرف [illegible] من الحقيقة والحس اما الاول فمثل الحاء والخاء والثاني
السين والشين واعلم ان المتكلمين لا يقولون بهذا القول وذلك لان الصوت عندهم عرض فلو كانت الحروف
هيئة عارضة للصوت يلزم قيام المعنى بالمعنى بل المرجع بالكلام الى الصوت وهو مختلف الحقيقة وانواعه مختلفة
باختلاف الحروف [illegible] الاصوات ولذلك كل صوت بالنسبة الى غيره وقال بعضهم الحروف تقطيع
الاصوات وسنذكر البحث عنه في باب الكلام ان شاء الله تعالى ومنها المحسوسة بحس الذوق وهي
الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة فهذه التسعة
من جملة الاعراض ما يدرك بحس الذوق واعلم ان الاجسام اما ان يكون عديم الطعم واما ان يكون لها طعم

والذي يكون عديم الطعم هو التفه المسيخ وهو على قسمين اما ان يكون عادما للطعم حقيقة واما ان يكون عادما لحس

الحس فقط وهو الذي لا يطعم الحس الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يدركه ثم اذا احتيل في

تحليل اجزائه وتلطيفها احس طعمه مثل النحاس والحديد فان اللسان لا يدرك منه طعما لانه لا يتحلل من جرمه شيء يسافر

الى الرطوبة المعدودة في اللسان التي هي واسطة في حس الذوق فان احتيل فيه ظهر له طعم قوي واما الذي يكون له طعم

فبعد بسائط الطعوم ثمانية الحرافة والملوحة والمرارة والدسومة والحلاوة والعفوصة والقبض والحموضة

وذلك ان الجوهر الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة

او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف احدث المرارة وان فعل في اللطيف احدث الحرافة وان فعل في المعتدل

احدث الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف احدث العفوصة وان فعل في اللطيف احدث الحموضة وان فعل في

المعتدل احدث القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف احدث الدسومة وان فعل في الكثيف احدث الحلاوة وان فعل

في المعتدل احدث التفه وزعم بعضهم ان اصول الطعم اربعة كعدد الطبائع فالوا الحلاوة للدم والهواء

والمرارة للصفراء والنار والحموضة للسوداء والملوحة للبلغم وسائر الطعوم مركبة عن هذه الاصول وفصار

هذه الامور قلما يساعد عليها البرهان والمرجع فيها الى قول اصحاب التجارب وافاضل الاطباء قالوا الحرافة

اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة وما يدل على ان المرارة اسخن من الملوحة ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول

والعفص ابرد من القابض لان الحامض الذي يبرد اقوى من العفص للطافته واما العفص والقابض

فمتقاربان في الطعم الا ان القابض هو ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض الظاهر والباطن وقد

يجتمع طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة ومثل اجتماع المرارة والملوحة

في السبخ ويسمى الزعوقة ومثل اجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ ومثل اجتماع المرارة والحرافة

والقبض في الباذنجان ومثل اجتماع المرارة والتفه في الهندبا <u>فصل</u> في انه لا يشك ان الحرافة معناها

تفرقها والقبض فصار المدرك بحس الذوق كله طعم او امر مركب من الطعم ومن نوع الحاسة هذا موضع

<u>النظر</u> فقد علم بما تقدم ان الحرافة تفعل تفريقا والعفوصة قبضا فيعول المدرك هل هو محض

الطعم او امر مركب من الطعم ومن التأثير الملمسي الامر فيه مشكوك فانه من الجائز ان يقال المدرك ليس الا الطعم على ما

هو المشهور ويحتمل ان يقال مركب فيشتبه احدهما مع ما يحدث دونما يحدث بعضها مع بعضها فمركب من الكيفية الطعمية

ومن النائبة اللمسية شيء واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد طعما معينا عن طعم متمايز هو انه يحدث ان يكون

طعم والطعوم المتوسطة يصحبه تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وآخر يصحبه طعم وتفريق عن اسخان

وهو الحموضة وآخر يصحبه مع الطعم تكثيف وتجفيف وهو العفوصة والبرهان لم يقم على احد المحتملين بالنوع

دون المحتمل الآخر فبقي الامر فيه مشكوكا فهذا ما ساقنا اليه الامام الاستاذ قدس الله روحه ومباحث هذا

الباب لا تتعدى الطالب الى العطر <u>فصل</u> ومنها المحسوسة باللمس هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

والثقل والخفة والصلابة واللين <u>فصل</u> اعلم ان الحكماء قالوا الكيفيات الملموسة اما عشر كيفية

هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل

والخفة <u>فصل</u> منهم من جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطأ لانا نحس من البارد بكيفية مخصوصة فلا يكون المحسوس

ليس بعدم الحرارة لان العدم لا يحس والجسم والالتذاذ الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة <u>فصل</u>

اعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الحرارة هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات

وغير المتشاكلات والامام الاستاذ رحمه الله عليه كان يعترض عليه امثال هذه التعريفات ويقول ان هذه

الامور محسوسة فيكون العلم بها بديهيا ضروريا والامور الضرورية يمتنع تعريفها اذا عرفت هذا فنقول من العلماء

من قال البرودة عدم الحرارة وزعم ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والمحققون على انهما امران وجوديان

والتقابل بينهما تقابل التضاد واحتج المحققون بوجهين الاول قالوا الجمود والسيلان والتكثف والتعريق

افعال محسوسة متقابلة فلا يمكن اسناد الواحد منهما الى الجسمية المشتركة ولا الى امر عدمي لامتناع اسناد الامر الوجودي

الى الامر العدمي فاذن لابد من كيفيتين محسوستين ليكونا مصدرين للافعال المتقابلة وذلك هما الحرارة والبرودة وفيه

نظر لانه يحتمل ان يقال الفاعل للتكثيف هو الجسم بشرط عدم الحرارة فان قيل ليس هذا اولى من قول من يقول

في التسييل الجسم بشرط عدم البرودة فيكون الحرارة عبارة عن عدم البرودة الا انه يقال عليه يشوش الكلام

بهوا ماه لم يعلم ان هذا ليس اولى من ذلك لامر لهذا او دليل الوجه الثاني قالوا لو كانت البرودة عبارة عن عدم

الحرارة لكان الذي يدركه من الجسم البارد اما الجسم او عدم الحرارة والاول باطل والا لكنا اذا ادركنا الجسم الحار

وجب ان ندركه على حالة البرودة لان برودته هي نفس جسميته المدركة الا انه يستحيل على هذا التقدير فكان يلزم ان

يدرك البرودة حال كونه حارا وهو محال والثاني محال لان العدم المحض والعدم الصرف لا يكون مدركا والعلم به

ضروري واعلم ان علم بطلان الكل ظاهر جدا وذلك انه يحس من البارد بكيفية مخصوصة وتلك الكيفية هي

المراد من البرودة فلا احتياج بعد هذا الى ابطال كونها جسما لان الجسم ليس بكيفية مخصوصة والامام الاستاذ

رحمه الله عليه وعن نوع العلم الضروري بكونها مدركة لتلك الكيفية المخصوصة من الجسم البارد فاستغنى

به هذا المقام فلا احتاج الى ما ذكرناه لما <u>فصل</u> الرطوبة لو كانت عبارة عن اللا ما يقول الفلاسفة

كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت وجودية واليبوسة مقابلتها <u>فصل</u>

اعلم ان الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اعراض وجودية عند المتكلمين قالوا والرطوبة جنس تحتها انواع

فان رطوبة الدهن يسير من حيث رطوبة الماء ولا جزاء الشمس من حيث حرارة النار اذا عرفت هذا فاعلم ان الحكماء عرّفوا
عن تعريف الرطوبة على وجه لا ينتقض ولا يطرد وذلك ان الماء له حيثيات احديها الكيفية التي بها يكون سهل الالتصاق
بالغير سهل الانفصال عنه وثانيها الكيفية التي بها يكون سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له
اذا عرفت هذا فنقول يحتمل الفلاسفة من تعريف الرطوبة فمنهم من قال الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم
سهل الالتصاق سهل الانفصال عن الغير وهذا باطل فانه لم يتوارد بالطبع فانه لا يلتصق بالغير ومنهم من قال
انها الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له وهذا باطل عليهم بالنار فانها
سهل الحصر مع انها يابسة بالطبع عندهم واما ابن سينا فهذا الخطأ في تعريف الرطوبة وتحاول تحديدها بما
اذا عرفت هذا فنقول قال الحكماء اذا قلنا الرطوبة ما لاجله يسهل قبول الجسم للاشكال فذلك كلام مجازي لان السهولة
والصعوبة من المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا من المضاف والمعنى ان يكون ما للشيء المضاف مضافا
فانه المختص هو ان الرطبة الذي لا مانع له من طاعة ما يلج فيه وذلك مع امكانه فعلى هذا يكون المقابل فيه الا انها
العدم والملكة واستدلوا على ذلك وقالوا الرطوبة اما ان يكون قابلة الاشكال او علة قابلها فان كان الاول
لم يكن امرا وجوديا لان قابلية الشيء لو كانت زائدة على الذات كانت قابلة لتلك الذات لكانت الواحد امرا زائدا
ولزم التسلسل وهو محال وان كانت عبارة عن علة تلك القابلية فقبول الجسم لذاته قابل للاشكال واستحال تعليل
تلك القابلية بعلة اخرى زائدة على الذات ولقائل ان يقول انها عبارة عن علة قبول الاشكال بسهولة
ولا نسلم ان الجسم لعله هذه الدلالة واحتج المتكلمون على ان الرطوبة امر وجودي وذلك انا ندرك من الجسم
الرطب حالة وذلك المدرك ليس هو الجسم ولا عدم اليبوسة لما قررناه من قبل فتعين ان يكون المدرك امرا وراء
وهو المراد من الرطوبة اذا عرفت هذا فمن فسر الرطوبة بانها اللاممانعة قال انها امر عدمي ومن قال انها عبارة عن سهولة
الالتصاق كانت وجودية واما اليبوسة ان جعلنا الرطوبة عبارة عن سهولة عدم الممانعة فاليبوسة عبارة عن
الممانعة وان جعلناها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير فاليبوسة عبارة عن الكيفية المانعة من الالتصاق الجسم
الموصوف بها بالغير ... الثقل امر زائد على الحركة الى جهة المبحث ... لا نسلم ان الثقل امر محسوس
فان الانسان اذا اسكن الحجر بيده يحس ثقله ومدافعته والامام رحمه الله عليه يحث الان عن الفرق بينها وبين نفس
الحركة وبين الطبيعة وبين نفس الحركة وبين الطبيعة وبين ان الثقل امر مغاير لهما اذا عرفت هذا فنقول
ذكر الشيخ ابو علي في الحدود ان الثقل عبارة عن الكيفية التي يطلب بها الجسم مدافعا لما يمنعه من الحركة الى جهة
السفل وعبارة اخرى قال الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك
بها الجسم عن الوسط بالطبع وعند الامام رحمه الله عليه ان هذه الكيفية محسوسة والامور المحسوسة لا تحد

وهي معلومة بالحس وكذلك الكلام في الخفة فنقول الفرق بين الخفة والحركة والثقل والحركة هو ان الخفة والثقل
يوجدان مع عدم الحركة وذلك يدل على المغايرة اما ان الخفة توجد مع عدم الحركة وذلك ان الزق المنفوخ اذا احتبس
تحت الماء قسرا احس القاسر منه بالميل الصاعد مع ان الحركة غير موجودة واما ان الثقل يوجد مع عدم الحركة
وذلك ان الانسان اذا اخذ حجرا او غيره اما وسكن يده فانه يحس ثقله ومدافعته مع انه ليس بمتحرك ولما
وجدنا الخفة والثقل مع عدم الحركة دل على المغايرة بينهما واما الفرق بين الخفة والثقل والطبيعة وذلك ان
الجسم حال الطبيعي يكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة لانها لو كانت حاصلة فاما ان يحصل الى ذلك
الحيز او الى غيره والاول محال لانه تحصيل الحاصل والثاني محال والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
وهو محال ولما تحققت الطبيعة بدون المدافعة دل ذلك على المغايرة ... اللين معناه عدم ممانعة الغامز
فلا يكون وجوديا المبحث ... اعلم ان اللين غير الرطوبة فان الشمع لين وليس برطب والماء رطب وليس بلين وليس
برطب واذا عرفت هذا فنقول اما الحكماء فانهم جعلوا اللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز فان الاصبع اذا وضع على
الشيء اللين ... الاصبع وعند المتكلمين اللين عرض وجودي ومن لوازمه عدم ممانعة الغامز قالت الفلاسفة
لا نعني باللين الا عدم الممانعة فان ادعيتم ان هنا امرا اخر هو ملزوم لعدم هذه الممانعة فعليكم البرهان فانا
وراء النزاع قال المتكلمون اللين امر محسوس ولو ساغ انكار وجوده ساغ انكار كون الرطوبة و...
الاعراض امورا وجودية واما اللين نوع من انواع الرطوبة والرطوبة امر وجودي فلو كان اللين عدم ما يلزم
لعدمه بالرطوبة الوجودية وهو محال فتعين كون اللين معنى وجوديا وهو المرام ... والملاسة عبارة عن استواء
وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض المبحث ... اعلم ان الناس اختلفوا
في الملاسة والخشونة فبعضهم صار الى انهما كيفيتان زائدتان على ذات الجسم والكون المخصوص للاجزاء
بالحكم المعنى ومنهم من قال الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والمراد منه انها باسرها تكون على سمت واحد
بحيث لا يكون البعض ارفع من البعض ولا اخفض منه والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض
وهذا التقسيم على رأي المتكلمين حيث قالوا الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ واما على رأي الفلاسفة فانهم زعموا
ان الاجزاء لم تكن موجودة في الجسم بالفعل الا انها موجودة فيه بالقوة فاذا كان بعض فيه من الاجزاء على سمت واحد
فهو المراد من كونه املس والا كان خشنا واما كان ذلك اجسام او اجنبية عن الجسم الخشن وذلك كالعلو
الجسم العاري والاوساخ وغير ذلك واحتج من قال انهما كيفيتان وجوديتان بان الخشن والرطب ...
الناس ... ذلك هو الجسم والالتصاق ... العدم فهو امر معنى زائد عليه وهو المراد من اللين والخشونة
... ذلك بعين الارتفاع لان الارتفاع مدارك بحس البصر والخشونة غير مدارك بحس البصر ...

اذا ارادوا حلا لامرينا على ما لكونه جسما فان الجسم يدرك بحس البصر بخلاف العدمان ادعوا ان هذا الجسم ساكن قد
سكن بعد معارضة محالها فاعلمه بالفسها وابطاله بابطال اشغال الاعراض النفسية اعلم ان المتكلمين استدلوا
على حدوث الاجسام بانها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بما انهم اثبتوا الاعراض وان الحركة والسكون
وبينوا انها حادثان فقال قوم من القدماء فلم ان الحركة والسكون حادثان وما المانع ان يقال هذه الاعراض كانت
قائمة بانفسها او كانت قائمة بذوات اخر ثم انها انتقلت الى هذه الاجسام المعينة وهذا امر ذهب قوم من قدماء الفلاسفة
ومن اجوز انتقال الاعراض وقيامها بنفسها ثم ان المتكلمين ابطلوا هذا المذهب بان اقاموا الدلائل على امتناع
انتقال الاعراض واما المتكلمون فقالوا الحركة لو تحركت لكانت لها حركة اخرى بها وكذلك الثاني والثالث فيتسلسل
ذلك الى ما لا نهاية له وايضا لو قامت الحركة بنفسها فاما ان تقتضي الحصول في حيز بعد الكون في حيز آخر او لا تقتضي
ذلك والاول محال والا لكانت الحركة حاصلة في حيز بعد ان كانت في حيز آخر وذلك هو الجسم او الجوهر الفرد فلم تكن
الحركة حركة وان لم تقتض ذلك لم تكن حركة لان حقيقة الحركة هو الانتقال قال القدماء الحركة تقتضي حصول
الجسم في حيز بعد ان كان في حيز آخر ولكل اقتضاؤها لهذا المعنى مشروط بحصولها في الجسم اما الكلام اسندوا
على امتناع الانتقال على الاعراض فقالوا التشخص العرض المعين ليس معلولا لماهيته والا لانحصر والا لكان نوعه في
شخصه وكان يجب ان لا يتعدد العرض اصلا والحس يكذبه فاذن تشخصه لا بد وان يكون معلولا لعلة اخرى فلا جرم
اما ان يكون تلك العلة حالة فيه او محلا له او لا حالا فيه ولا محلا ويمتنع ان يكون حالا فيه والا لكان مفتقرا في وجوده
الى محله دون تشخصه بالحال فيه فيكون عارضا للمحل والعرض غير المحل يمتنع ان يكون حالا فيه واما قلنا انه يمتنع ان
يتشخص بامر مباين عنه وذلك لانه حينئذ يكون نسبته الى تشخصه كنسبته الى غيره فلا يكون علة لتشخصه لعينه ولما بطل
الاقسام الا كون محله علة لتشخصه يلزم امتناع مفارقته لمحله مع بقائه والا لزم بقاء الشيء بدون تشخصه وبعينه
وهو محال قال المتقدمون لو كان تشخص العرض لمحله لا بد وان يكون محله متشخصا اذ ما لا تشخص
له لا يمكن ان يكون موجودا فتشخص محله ان كان به لزم الدور وان كان بغيره لزم التسلسل فلما كان الجوهر لا يلزم
الدور وعدم الدور لانا لا نعلل تشخص كل واحد بتشخص الآخر حتى يلزم الدور بل نقول ان الآخر ما حصل تشخصه الا
فلا يلزم الدور واعلم ان القائلين بكون المعدوم شيئا قالوا انتقال الاعراض مع معارضتها لمحالها الا
انهم لا يعترفون بوجودها ولا يمكنهم ان يبطلوا هذا المذهب الذي ذهب اليه المتقدمون من الحكماء فانهم والواقع
حيث الحقيقة وان احتملوا ان تكون موجودا ولكن الوجود مستقل واما الاكوان الى آخر النفسية
هذا الاستدلال اصله مذكور على قول المتكلمين حيث قالوا لو كانت الاجسام قديمة لكانت حاصلة في الحيز فاما ان
تكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فبطل القول بكون الاجسام ازلية فاورد بعض الجدليين عليهم سؤال الانتقال

يمتنع حصول الجوهر في الحيز وقبل تقرير السؤال فاعلم ان الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز وهو جنس تحته
انواع اربعة الاول الحركة والثاني السكون والثالث الاجتماع والرابع الافتراق اذا عرفت هذا فلنرجع
الى تقرير السؤال فمن الممكن حصول الجواهر في الاحياز والامكنة فيجوز ان الحيز لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما
فان كان معدوما استحال حصول الجوهر فيه في الخارج للعلم الضروري بان حصول الشيء في الخارج يقتضي
حصول الظرف والمظروف في الخارج وايضا فلم يكن الحيز موجودا لامكن ان يكون الجوهر فيه فلان الحيز جعله
الامور حيث الاسم والاشارة من الجهات واما ان كان الحيز موجودا فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول
فاما ان يكون متحيزا او لا يكون متحيزا والاول باطل لوجهين الاول فلان المتحيز حاصل في المكان فلو كان المكان
متحيزا لكان المكان حاصلا في مكان آخر ويلزم التسلسل فيلزم اجتماع الامكنة غير متناهية وانه محال واما ثانيا فلان كل متحيز فانه يصح
عليه الحركة من حيث هو متحيز والحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان فلو كان الحيز جوهرا لجاز ان يكون للمكان مكان
آخر الى غير النهاية او يكون كل واحد منهما مكانا للآخر فيلزم الدور واما ان كان الجوهر المسمى بالمكان غير متحيز فهو
محال لوجهين الجسم يشار الى مكانه وجهته عند من يثبت المكان وذلك يمنع ان يكون ذلك غير مشار اليه واما
الثاني فلان المكان ينتقل عنه واليه بالحركة ولا شيء من المجردات كذلك واما ان كان عرضا فهو محال لانه اما ان يكون
حالا في المتمكن او في غيره والاول باطل لوجهين الاول فلان الحال ينتقل بانتقال محله والمكان لا ينتقل بانتقال
المتمكن واما الثاني فلان الحال محتاج الى المحل والمحل الذي هو الجسم محتاج الى الحيز والمكان فلو كان
حالا في المتمكن لزم الدور والثاني باطل لوجهين اما اولا فلان العرض القائم بغير المتمكن اما ان يكون قائما بجوهر
او بغير جوهر فان كان الاول افتقر ذلك المتحيز الى مكان آخر وحينئذ يلزم اما الدور او التسلسل وان لم يكن بجوهر الى محل
العرض القائم به مشارا اليه ايضا وعاد المحال وايضا فلان العرض القائم بجسم يستحيل ان يكون حيزا لجسم آخر
سارية فيه وكل مكان فان المتمكن فيه سار فيه والعرض القائم بالجسم يستحيل ان يكون مكانا لجسم آخر فهذا اعلم
بان المكان حكماه ها كلاما ها وكتب المتقدمين وقررها الامام الاستاذ رحمه الله عليه في سائر كتبه
واجاب المحققون عنه بجوابين الاول ما هو المشهور عن المتكلمين وذلك انهم قالوا الحيز لا وجود له
في الخارج وانما هو امر وهمي اعتباري وقولكم انه كيف يعقل حصول الموجود في المعدوم غير معقول لانكم اما ان
تدعوا الضرورة في استحالته وذلك غير مسموع لانه محل النزاع واما ان تدعوا انه معلوم الاستحالة بالدليل فاين
الدليل والجواب الثاني ما اجاب به افلاطون وذلك انه قال المكان عبارة عن البعد المجرد عن المادة ويسمى
هذا البعد المعنى الخلاء والطول والثاني يعني الجواب عن هذه الشبهة وذلك انهم قالوا
وجود المكان معلوم بالضرورة وهذا لانا نعلم بالضرورة ان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان ومن جهة الى جهة

ومن جهة الى جهة وهو الاحياز والا فما صح ذلك واذا كان ذلك معلوما بالضرورة كان الاستدلال على نفيه استدلالا
على نفي ما علم وجوده بالضرورة فلا يستحق الجواب هذا ما ذكره في الجواب عن تلك الشبهة مسئلة اختلفوا في
ان ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى واحتج عليه الى اخر ما قرره الامام المصنف رحمه الله اعلم ان حصول الجوهر في حيز
الحيز من لوازم الاجسام والجواهر واختلفوا في حصوله في الحيز المعين فالذي ذهب اليه جمهور المتأخرين من المتكلمين
انه معلل بمعنى لغيره قالوا وهما شيئان احدهما الكون والثاني الكائنية فالكون علة للكائنية واختار الامام
الاستاد قدس الله روحه في هذا الكتاب وفي كتاب الارشاد ان هذا المذهب باطل واستدل عليه في ذلك العقل
بوجوه واعترض عليه فيما ذكره الى غير ذلك ونحن نذكر ما قرره الامام ثم نتبع ذلك بما ذكره في كتاب الارشاد وما ذكره في
هذا الكتاب ثم نذكر ما احتج به المتكلمون قال الامام الاستاد رحمه الله عليه هذا المعنى المسمى بالكون اما
ان يتوقف حصوله على حصول الجوهر في الحيز المعين او لا يتوقف عليه فان كان الثاني جاز تحققه بدون حصول ذلك
ذلك الحيز المعين فيلزم جواز تحقق العلة بدون المعلول وهو محال وان كان الاول لزم الدور وعلى هذا يشكل هذا
بجميع العلل والمعلولات فان العلة اما ان يجوز وجودها بدون المعلول او لا فان جاز لزم جواز تخلف العلة عن المعلول
وان لم يجز لزم الدور وليس كذلك احتج بما يخصه والجواب عن هذا الاشكال لا يتمشى في العلة والمعلول
وهذا الان احتج الى تحقيق الاشعرى رحمه الله عليه وتقرير الاحوال انه لا علة ولا معلول بل الكل واقع بقدرة الله
تعالى وارادته ومشيئته فلا يرد النقض والاشكال ثم ان الامام رحمه الله عليه عدل عن هذا وقال قد ثبت ان
معنى حلول العرض في المحل حصوله في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلو كان علة لحصوله فيه لزم الدور وهذا العذر
لا يساعد عليه المتكلمون فان معنى الحلول هو كون الشيء مختصا بالغير وهذا المعنى معلوم بالضرورة وذلك لا يساعد
المتكلمون واصحابنا على هذا القول مع انهم قالوا بثبوت الصفات لله تعالى ولو فسروا الحلول بما ذكره الامام
الاستاد لما استقام لهم هذا المذهب وبالجملة فالامام الاستاد فسر الحلول بمذهب لا يرتضيه الاصحاب وما عليه
بطلان مذهب الاصحاب وهذا فيه انصاف واما ما ذكره هنا فتقريره ان يقول المعنى الذي يوجب حصول الجسم
في الحيز المعين اما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز او لا يصح فان صح فاما ان يقتضي اندفاع ذلك الجوهر
في ذلك الحيز او لا يقتضي فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه وهذا كما يقال اعتمد على شيء فاندفع
ذلك الشيء الى جهة او اعتمد بني على شيء اما طبعا او قسرا فاقتضى اندفاع ذلك الشيء وقدامه الى مكان
لغيره وان لم يقتض اندفاعه الى حيز معين لم يكن حصوله في حيز معين اولى من حصوله في حيز اخر فاما ان
افتقر الى مرجح او لا يفتقر اليه فان كان الثاني لزم الترجيح من غير مرجح وان كان الاول عاد الكلام ولزم التسلسل
او يكون هو الاعتماد على ما قررناه واما ان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لزم الدور وهو
محال

والاعتراض عليه ان يقال قولكم اما ان يقتضي اندفاع ذلك الجوهر ان اردتم به حصوله في ذلك الحيز فهذا مسلم
ونحن لا نعني بالكون سوى هذا المعنى وان اردتم به انه يحصل فيه اندفاع بواسطة اعتماد جسم اخر عليه فهذا ممنوع
ولئن سلمنا ذلك لم قلتم انه لا يكون حصوله في حيز معين بنفسه اولى من حصوله في حيز اخر وما الدليل على هذا المعنى
ولئن سلمنا ولكن ما المعنى بالتوقف ان عنيتم انه سابق عليه في الرتبة العقلية فهو ممنوع واحتج المتكلمون
قالوا حصول الجوهر في الحيز المعين جائز والعلم به ضروري والجائز لا بد له من مؤثر والعلم به ايضا ضروري والمؤثر اما
ذاته وهو محال والا لما فارقه وهو ايضا باطل لانا لا نجد انه حصل في الحيز حاصلا في ذلك الحيز المعين وهو محال او امر وراء ذاته
وهو اما عدمي وهو محال بالضرورة او وجودي وهو اما امر مباين او قائم به والاول محال لانه لا بد وان يكون له فيه تأثير وهو اما
ذاته وهو محال لما مر وتحصيل الحاصل او امر وراء ذاته وهو المطلوب واما ان كان معنى قائما به فهو المطلوب ايضا واما
ان كان المقتضي لذلك الحصول محله الجسم فهو محال اما اولا فلان الجسم يمتنع ان يكون حالا واما ثانيا فلانه يلزم دوامه فيه
ما دام محله باقيا وهو محال واعترض الامام الاستاد رحمه الله عليه على هذه الحجة فقال لم لا يجوز ان يكون
المخصص له هو الفاعل المختار قولكم لا بد له من اثر قلنا لم لا يجوز ان يكون اثره هو الحصول في الحيز وهذا هو غير ما ذكرتم لانكم
تعنون بقولكم احدهما الكون الذي هو علة والثاني الكائنية وعلى ما ذكرناه تعلق الكائنية بالفاعل المختار
فبطل قولكم ويمكن ان يجاب عنه فان الحصول من لوازم النسبة التي لا وجود لها فيمتنع ان يكون اثر
الفاعل المختار فان الاثر من ايجاد معنى موجود ثم يلزم منه النسبة والحصول فهذا ما يتعلق بهذه المسئلة
مسئلة الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد اكثر
من زمان واحد المصنف رحمه الله اعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة الحركة فالذي ذهب اليه الحكماء انها عبارة عن الانتقال
من حالة الى حالة وهذا اعم من الانتقال من حيز الى حيز فان الحركة كما تكون في المكان تكون في الكيف كانتقال الجسم
من البياض الى السواد ومن البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا واعترض عليه بعض الاشعرية بان الانتقال عبارة عن الحركة
فتعريف الحركة بالانتقال تعريف الشيء بنفسه وهو محال وقال بعضهم الحركة عبارة عن الكون بين المبدأ والمنتهى
بحيث لا يكون قبله فيه ولا بعده واعترض على التعريف المذكور في الكتاب فقيل لو كانت الحركة عبارة عن حصول
الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر لكان الجسم الحاصل في مكانه بعد عشرين سنة الان متحركا ومعلوم ان ذلك باطل
لان الان يصدق عليه حصوله فيه بعد ان كان في حيز غيره قبل عشرين سنة واعترض بعضهم عليه وكان باطرد
مسئلة ومعنى قوله في تعريف الحركة ما ذكره هنا وفي كتاب الارشاد فعلى هذا يرد عليه اشكال الاطراد والانعكاس فيجب ان يحقق
الحصول في حيز بعد ان كان في حيز اخر لا يحقق الحركة وحيث لا يحقق هذا المعنى يحقق الحركة فكان يلزمه ان لا يكون الجوهر
متحركا اذا تحرك على نفسه حركة دورية ومعلوم انه باطل فكان تعريف الحركة بما ذكره باطلا قاطعا وقال

لا نسلم وجود الجوهر الفرد او لا نسلم انه يتحرك على نفسه حركة دورية وهذان الجوابان ضعيفان لان هذا الحد للمتكلمين وهم
يعترفون بوجود الجوهر الفرد واما منع حركته الدورية فمن حيث ثم كان على الملونة من الجسم البسيط اذا تحرك على
نفسه حركة دورية اما الاعتراض الثالث على ذلك الحد فهو ان يقال الحصول عبارة عن النسبة والاضافة والحركة
نفسه من الامور النسبية ولم يعرف ما الشيء بالاضافة محال الا ان يقال انها عبارة عن امر يلزمه هذا الحصول الا انها
لا تكون هي نفس الحصول الاعتراض الرابع على ذلك التعريف هو ان الحركة امر سابق على الحصول لما يحصل
الحصول ولهذا يقال تحرك في المكان فحصل فيه وهذا الترتيب مما يشهد به العقول السليمة ويقطع بصحته
فلو كانت الحركة عبارة عن الحصول لزم كون الشيء مقدما على نفسه وهو محال السؤال الخامس الجوهر الفرد اذا انتقل
من حيز الى حيز فقد انتهت حركته فلو كانت الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر لزم ان تكون
ماهية الشيء نفس ما هو انتهاء لذلك الشيء وهو محال فهذا ما في هذا التعريف من الاسئلة مسئلة والسكون عبارة
عن حصوله في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد اصل التفسير [illegible] للامام الاستاد قدس الله روحه ولقولهم
الحركة انتقال الى تعريف السكون اذا عرف هذا فنقول قوله عبارة عن حصوله يريد به الجوهر الواحد الا انه لو لم يقيد
بالواحد لكان معناه ان السكون عبارة عن حصول مسمى الجوهر في حيز واحد اكثر من زمان واحد واذا تحرك جسم
ملتصق بجسم اخر وجسم يلزم ان يكون ذلك سكونا فلا بد من تقييده بالجوهر الواحد واما قوله في الحيز الواحد
احترازا عن مسمى الحيز لانه لولا التقييد بالوحدة لكان الجوهر الواحد اذا تحرك في [illegible] يلزم ان يكون ساكنا
لانه حصل جوهر واحد في مسمى الحيز اكثر من زمان واحد فاذا لا بد من تقييده بحيز واحد واما قوله اكثر من زمان
واحد ليتميز بين الحصول الذي هو حركة وبين الحصول الذي هو سكون فان الاول حصول في زمان واحد والثاني
في اكثر من زمان واحد وعليه اسئلة الاول ان الحصول نسبة الجسم او الجوهر الى حيز والنسبة والاضافات
لا وجود لها والسكون من الامور الوجودية عند المتكلمين وتفسير الامر الوجودي بما ليس وجوديا باطل الا ان يجعل
عبارة عن امر يلزمه هذا الحصول السؤال الثاني ان يقال جعلتم الحركة والسكون عبارة عن حصول الجوهر
وهذان التعريفان كما يتأتيان للجوهر يتأتيان ايضا للجسم فتقييده بالجوهر يجعل الحد مانعا او جوابه ان المعنى
بالجوهر القائم بنفسه سواء كان يقبل الانقسام كالجسم او لا يقبله كالجوهر الفرد السؤال الثالث
عرفتم الحركة والسكون بالحصول في الحيز الواحد والحصول في الحيز امر غير معلوم فيكون ذلك تعريف المعلوم
بالمجهول والجواب ان الجهات والامكنة امر معلوم التصور بالضرورة السؤال الرابع
عرفتم السكون بالحصول في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد والزمان الواحد غير معلوم فكان ذلك تعريفا للشيء
بما هو اخفى منه واعلم ان كون الشيء متحركا او ساكنا امر معلوم بالضرورة فيكون الحركة والسكون

معلومين بالضرورة واذا كان كذلك فلا حاجة الى تعريفهما مسئلة فعلى هذا الحصول في الحيز حال حدوثه
لا يكون حركة ولا سكونا وقيل هو سكون وهذا الخلاف مبني على انه اذا كانت الحركات عين السكونات والبحث لفظي التفسير
اعلم ان المتكلمين لما فسروا الحركة بانها عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون بانه عبارة عن
حصوله في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد قالوا فاذا تصور حدوث الجسم وجعله بدون الحركة والسكون في الاتصال
بعضهم لزم ان الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون ساكنا لانه غير حاصل في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد ضرورة
ان ذلك الزمان اول زمان وجوده ولا يكون ايضا متحركا لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز اخر فهو في
هذا الزمان لا ساكن ولا متحرك قالوا وعلى هذا لو خلق الله سبحانه وتعالى جوهرا واحدا ولم يخلق غيره في زمان حدوثه
لا يكون ساكنا ولا متحركا ولا مجتمعا ولا مفترقا فيخلو في هذه الحالة عن الاكوان قال بعضهم حصول الجوهر
في اول زمان حدوثه سكون وقيل ذلك لانه مر بعينه بعد مدة وهي ان المنقول عن ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه
ان الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون وان تحول الى مكان اخر فاول كون له في المكان الثاني سكون فيه
والحركة كونان متواليان احدهما في المكان الاول والثاني في المكان الثاني فعلى هذا الحركة عين السكونات اذ هو
عنده عبارة عن الكون في المكان مطلقا فيكون حركة الى المكان الثاني سكونا في المكان الثاني حركة اليه فعلى هذا الجسم
اول زمان حدوثه ساكن والنزاع لفظي لانه يسمي مطلق الكون في المكان سكونا وذلك من باب التسميات والنزاع في التسمية
[illegible] مسئلة والاجتماع حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق حصول الجوهرين
في الحيزين احترز به عن التداخل المحال الذي هو عبارة عن حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث
عن الافتراق فان قيل هذا الحد فاسد فان الاجتماع لا يتحقق في الجواهر بل يتحقق في الاجسام ايضا فانه يقال
يجتمع في الجسم الفلاني الحلاوة والسواد والحركة واللون والطعم فلنا ان نقول انا لا نعني الا الاجتماع المخصوص
بالجواهر والاجرام القائمة بانفسها لا الاعراض القائمة بالجواهر [illegible] واما الافتراق فكونهما بحيث يمكن
ان يتخللهما ثالث مسئلة الافتراق عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث واعلم
ان الاكوان اربعة اجتماع وافتراق وحركة وسكون فالاجتماع المماس والافتراق التباين والحركة الانتقال
والسكون اللبث في المكان الواحد هذا عند المتكلمين وذكر الامام الاستاد في كتاب الحل والعقد وقال بعض المحققين ان
الاجتماع والافتراق يرجعان الى الحركة والسكون فالاجتماع حركة الشيء الى صاحبه وكونه الى جهة الافتراق
حركة الى جهة غيره وكل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا لان الحركة هو الكون الاول في المكان والسكون
هو الكون في المكان مطلقا وهذا القول قول الامام الاستاد حيث قال وعلى ان الجسم في اول زمان حدوثه ساكن
انا قلنا الحركة عين السكونات فهذا ما في هذا الباب مسئلة والدليل على وجود هذه المعاني ان الجوهر يتحرك بعد

ان لم يكن متحركا والمتغير من امر الى امر يستدعي وجود الصفة المفسرة اعلم ان اصحابنا استدلوا على حدوث الاجسام
بالطريقة المبنية على الاصول الاربعة وهو ان يقال وجدنا الاجسام متغيرة من حال الى حال تتعاقب عليها الحوادث
واذا كانت تتعاقب عليها الحوادث لم تخل منها واذا لم تخل منها كانت حادثة مثلها لان ما لا يسبق الحوادث حادث
ومن تلك الاصول اثبات الاعراض وانها معاني للاجسام ووجودية وقوم من الناس انكروا وجودها وزعم الفلاسفة
ان الحركة موجودة زائدة على ذات الجسم واما السكون فهو عبارة عن عدم الحركة عما شانه ان يصير متحركا واستدلوا
على وجودها بانهم قالوا انا وجدنا الاجسام تتحرك بعد ان لم تكن متحركا والمتغير من امر الى امر يستدعي كون احدى الحالتين
امرا وجوديا لان احدى الحالتين لما كانت رافعة للاخرى لابد ان يكون امرا وجوديا ضرورة ان العدم لا يكون رافعا
للعدم فهذا الكلام الذي ذكرناه دعا اصحابنا الى اثبات الحركة والسكون ليستقيم لهم تلك الدلالة المذكورة وتلك الطريقة
مذكورة في كتاب الارشاد لامام الحرمين رحمة الله عليه واعترض على هذا الدليل بنقوض ومطالبة اما النقوض
وذلك انكم زعمتم ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى مما يستدعي كون احدهما موجودة فينتقض بصور الصورة الاولى منها
انه تعالى كان عالما بان العالم سيوجد ثم صار عالما بانه موجود فقد تبدلت احدى الحالتين بالاخرى
مع ان كل واحد منها يمتنع ان يكون وجوديا او واحد منهما اما الاول فلانه لو كان وجوديا لزم قيام العلم القديم
الموجود وهو باطل واما الحالة الثانية فلانها لو كانت موجودة مع انها حادثة لزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وانه
محال فاذن قد تبدل احدى الحالتين بالاخرى مع انه ليس واحد منهما امرا وجوديا النقض الثاني هو انه سبحانه وتعالى
لم يكن رائيا للعالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا له والاول ليس وجوديا لما قلنا من امتناع العدم القديم
والثاني ايضا يمتنع ان يكون وجوديا والا لزم حدوث الحوادث في ذات الله تعالى وانه محال النقض الثالث الله
تعالى لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا له والاول ليس امرا وجوديا والثاني يمتنع ان يكون امرا وجوديا والا لزم قيام
الحوادث بذات الله تعالى فاذن قد تبدل احدى الحالتين بالاخرى مع ان كل واحد منهما ليس امرا وجوديا واذا جاز ذلك فيما
احصيناه من الصور جاز مثله هنا ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان احدى الحالتين امر وجودي فلم قلتم ان
الحركة والسكون امران وجوديان لابد لهذا من دليل والجواب عن الاول ان التغير في الاضافات لا يوجب
التغير في الذات والصفات وهذا الجواب الذي ذكره الامام رحمة الله عليه ضعيف لانهم لم يلزموا علينا التغير
في الذات وانما قالوا تبدل احدى الحالتين بالاخرى لا يقتضي كون احدهما وجوديا وما ذكره الامام لا يتوجه على
هذه الحالة والجواب الحق ان نقول نحن ندعي ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى ان يكون احدهما
وجوديا او مشتملة على الامر الوجودي والعالم حدوثي وعلى هذا لا يتوجه ما ذكرتم اما العلم فلان احدهما يشتمل
على الوجود بل كل واحد من الحالتين وكذلك كونه ما كان رائيا ثم صار رائيا وكذلك كونه فاعلا لان كونه فاعلا

عن الفعل من نفس الله تعالى فهذه الحالة على امر وجودي والجواب عن الثاني ان الحركة والسكون
من نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز الا ان الحصول في الحيز ان كان مسبوقا بالحصول في حيز اخر كان حركة
وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز كان سكونا فاذن الحركة والسكون لم يختلفا الا بالمسبوقية بالكون في حيز
اخر وعدم ذلك والمسبوقية امر من الاختلاف بها من قبيل العوارض لانها من الامور الاضافية والحركة ليست من
الامور الاضافية والاختلاف في العوارض لا يقدح في الاتحاد في الماهية فاذن الحركة والسكون من نوع واحد واذا كان
احدى الحالتين وجودية كانت الاخرى وجودية لان العدم في النوع والجزء يمتنع ان يكون مقوما للامر الموجود ولكن يعترضها
من وجه اخر وذلك ان الحركة والسكون اسم لكل من الحصول في الحيز واما ان يكون جميعها هو نفس الحصول او الحصول
جزء منها فان كان الاول لزم كون كل واحد منها موجودا وهو المطلوب وان كان الثاني واما ان يكون الحصول موجودا
او معدوما فان كان موجودا لزم ان يكون السكون امرا وجوديا والا لزم تقوم الامر العدمي في الخارج بالامر الوجودي
وانه محال وان كان الحصول امرا عدميا فهو محال والا لزم كون الوجود مقوما للعدم وهو محال واعلم ان الحصول
نفسه فلو كانت الحركة هو الحصول لزم كون الحركة من الامور الاضافية وهو محال والاضافي لزوم الحركة كونها مسبوقة بالحصول
في حيز اخر ولزوم السكون كونه مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز واما ان يكون هذا اللازم مقوما او لا يكون فان كان
لا يكونان من نوع واحد فقط وان لم يكن لا يكونان من نوع واحد ايضا لان الاختلاف في اللوازم دليل الاختلاف في الملزومات
واعلم ان كون الحركة من الامور الوجودية مما سلمه الفلاسفة واما السكون فهل هو امر وجودي فهم نازعون فيه
اشد المنازعة الا ان الخلاف يرجع الى اللفظ لانهم يسلمون ثبوت صفة يسمونها بالوضع نحن نسميه سكونا وهم يسمونه
وضعا والاوضاع في الجسم يتساوى [illegible] الامر حسب العبارة فليس مسلم [illegible] الاصحاب ليس الاجتماع والافتراق
امران معا ان الكون المخصص للجوهر بالحيز فهو ضعيف لانا نبين ان الجوهر حاصل في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخللهما
بانه قعد عنها لا نجعلهما مجتمعين فلا حاجة الى الزائد المفسر اعلم ان من الاصحاب من قال المرجع بالاجتماع
والافتراق الى الحركة والسكون ومنهم من قال هما امران زائدان عليها واحتجوا عليه فقالوا الكون حيث لا يقع
امر وجودي فلابد وان يكون وجوديا والا لزم تقوم المعدوم بالموجود وهو محال وايضا احدهما نوع لامر فلابد
وان يكون احدهما امرا موجودا والا لزم كون العدم رافعا للعدم وهو محال وهذا السان احدهما موجودا ولعمري حجة
الامام هو انا اذا تصورنا جوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث وهما كذلك اعني حاصلين في حيزين وان حللنا
كلما عداها نعقلهما مجتمعين وان ذهلنا عن هذا المعنى وتصورنا ما عداه لا نعقلهما مجتمعين فعلم ان الاجتماع
لا معنى له الا هذا المعنى فاثبات امر اخر مالم يقم عليه دليل ولا حاجة الى اثبات ما لم يقم عليه دليل وكذلك الافتراق
لا يقال ان الاجتماع معنى يكون لما ذكرتم انا نقول نحن لا نعني بالاجتماع الا هذا القدر فاذا علمت هذا

اجتماعا وراء هذا المعنى مما لا بد منه لما ذكرناه فافهم وبالضرورة ثم اقامة الدليل على وجوده امام ورد المنع في
المقامين واحتج المتاخرون من اصحابنا فقالوا ليس معنى الاجتماع الا حصول الجوهرين في حيزين وذلك
اشارة الى الكون ولا نزاع فيه وقولنا لا يمكن ان يتخللهما ثالث وذلك عدمي فلا وجود لمعنى الاجتماع واما
الافتراق فهو عبارة عن حصول الجوهرين بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث وذلك اشارة الى الكون والامكان
ليس امرا وجوديا فيه اما في هذه المسئلة مسئلة اختلفوا في ان المتمكن حال استقراره في الحاوي هل يكون
متحركا ام لا والاولى انه متحرك بالعرض لا بالذات التفسير اعلم ان المتمكن اما ان يتحرك بنفسه اعني بان
ينتقل من حيز الى حيز والاجزاء المنتقل وذلك ظاهر لانه اما ان يصح عليه الحركة او لا يصح والاول من المنتقل
من الصندوق فهو ساكن والقاعد في السفينة منتقل واما القسم الثاني فكالصور والاعراض اذا عرفت
هذا فنقول اختلفوا في المتمكن في الصندوق والراكب في السفينة وهو ساكن والسفينة تسير هل هو
متحرك ام لا والنزاع لفظي فان من قال انه ليس بمتحرك فذلك انه عنى بالمتحرك ما ينتقل ويفارق الحيز بنفسه وهذا
المعنى معدوم في راكب السفينة فلا يكون متحركا بهذا التفسير وهذا حق ومن زعم انه متحرك فقال ان الاوضاع والنسب
الثابتة بينه وبين غير سفينته ولا نعني بالحركة سوى هذا القدر وهو متحرك بهذا التفسير جزما فالاول مسلم
وهذا القائل يسلم كونه غير متحرك بالتفسير الاول فلا جرم قال الامام الاستاذ رحمه الله عليه انه متحرك بالعرض
لا بالذات وهو احسان جميع الفلاسفة مسئلة الاكوان باسرها متضادة الى اخره التفسير هذا
حكم من الحكماء القول بكون الكون يخصص الجوهر بالحصول في حيز معين دون غيره اذا عرفت هذا فنقول اما ان الكون
مقتضيه للحصول في حيز معين او لنفس الحصول من اجناس مختلفة فان كان الاول كانت متماثلة والمثلان يستحيل
اجتماعهما على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى واذا امتنع اجتماعهما في المحل الواحد كانا ضدين لانا لا نعني بالضدين
الا الامرين الوجوديين اللذين يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد في الزمان الواحد واما ان اقتضى الحصول في
اجناس مختلفة يكون ايضا متضادة بمعنى انه يستحيل اجتماعهما والا لزم حصول الجوهر الواحد في حيزين
مختلفين وهو محال فان اجتماعهما يستلزم المحال فيكون محالا والمعنى بالضدين سوى هذا القدر وعليه سؤال
واحد وهو ان يقال لم قلتم انها لو اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة وما المانع من ان يقال انها
مختلفة الا انها اشتركت في هذا اللازم المعين والمختلفان يجوز اشتراكهما في اللوازم والاولى ان يقال لو اقتضت
الحصول في حيز واحد يلزم عدم اجتماعهما والا لزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد وهو محال
واصحابنا قالوا الاكوان اذا اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة وليس لهم عليه دليل الا انه
لو لم يكن كذلك يلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وانه لا يجوز وفيه نظر سيأتي واعلم انها ان تعاقب

المتحرك صح

وبانه لا تتعاقب اما الاول فكالكون الذي يقتضي الحصول في حيز مع الكون الذي يقتضي الحصول في حيز يليه واما الثاني
فكالكون الذي يقتضي الحصول في حيز مع الكون الذي يقتضي الحصول في حيز بالبعد عنه فانه يمتنع عليهما التوالي
التعاقب مسئلة واما الاعراض التي لا تتصف بها غير الحي فاجناس منها الحياة الى اخر ما قال الامام الاستاذ
رحمه الله عليه التفسير اعلم ان الجمهور من الفلاسفة الا الشيخ اتفقوا على ان الحياة هي اعتدال المزاج
اعتدالا يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم الحياة عبارة عن قوة الحس والحركة واتفق المتكلمون من اصحابنا وجمهور الاطباء
على اثبات معنى زائد على اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة بها تستعد الاعضاء لقبول الحس والحركة واحتج
اصحابنا على اثبات الحياة بوجه واحد فقالوا الذات في بعض الاجسام يصح عليها ان تعلم وتقدر وبعضها لا يصح عليها
ذلك ولولا امتياز بعض الاجسام عن البعض بامر زائد والا لما صح عليها ذلك دون ما يماثلها من الاجسام بل الواجب
اما عدم الصحة في كلها او ثبوتها في كلها ضرورة ان ما يثبت لاحد المتماثلين يثبت للمثل الاخر واعترض الامام
الاستاذ رحمه الله عليه فقال ان ما ذكرتم ينتقض بالحياة فانه لو صح ما ذكرتم لصح ان يقال لولا امتياز الذات الحية
بالاحالة صح ان تصير حيا والا لم يكن ان تصير حيا اولى من غيره فان كان ذلك لاجل حياة اخرى نقلنا الكلام الى
الحياة الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لا يقال لا تفتقر الحياة الى حياة اخرى وما المانع من ان تفتقر
الى استعداد اخر وذلك الاستعداد او الصفة او ما شئت فسمه ليس بحياة فلا تفتقر الحياة الى حياة اخرى لانا نقول
غرضنا الزام التسلسل وذلك يتم لان تلك الصفة التي هي شرط الحياة لبعض الاجسام دون البعض ما الحاصل
الا انكر الحياة ولزمهم ما ذكروه باسرهم ومراد الامام الاستاذ قدس الله روحه ذلك وافهمه واحتج
ابو علي في القانون على ان الحياة امر وراء المزاج ووراء قوة الحس والحركة بان قال العضو المفلوج فيه قوة التغذية
لان ما فيه من العناصر المتنافرة الى الانفكاك انما هي مجتمعة بقاسر وذلك القاسر ليس ما يتبع ذلك الامتزاج
لان ما يتبع الامتزاج لا يكون علة له فاذن ذلك القاسر قوة متقدمة على ذلك الامتزاج فالعضو المفلوج فيه
من تغذية فتلك القوة اما ان تكون هي قوة الحس والحركة او القوى النباتية مثل قوة التغذية وغيرها او قوة
وراء هذين القسمين والاول باطل لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة والثاني باطل لوجهين
الاول ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة الثاني ان هذه القوة معدة لقبول الحس والحركة لولا المانع
فلو كانت هذه القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات يلزم ان يكون النبات مستعدا لقبول الحس والحركة
والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن هذه القوة حالة ثالثة مغايرة للقوى النفسانية والنباتية وهو المطلوب
هذا ما قرره الشيخ في القانون واعترض عليه فقيل لم لا يجوز ان يكون العضو المفلوج فيه قوة الحس والحركة
واما فعل الحس والحركة الارادية انما لم يوجد فيه لمانع منع الفاعل من الفعل وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون مانع الفالج

فانه من افعال قوى الحس والحركة ولا تكون منفصلة للنفس وهذا ينو جه على من قوله ان هذا القوة معان لقوى النفس المدركة
لان الفعل المفارق قد خلا عنه البعدى وان كان جاملا لما المانع وان يقال هو البعدى بامره وكل المانع منه
مرطهرها اما قوله البعدى موجود في النار . ومن غير مستعد لقبول الحس والحركة فقبول القادرة التي لنا التي
هي الغربا طاهرة للقادرة التي الحيوان وقد سلمه الشيخ نفسه في القانون اذا ثبت هذا فقوله ان لا يحتاج ان يكون
احدى القادرة تلمس بعد هذا الحكم وان لم يكن القادرة الاخرى معقل لهذا الحكم فانه لم يعواهذه الاحتمال لا سوجهه
ذكره والاقوال المذكورة في الحيوة هل الحيوة عرض خلاف القدرة والعلم والاعتقادات فهو مذهب اصحابنا والحكماء
وقال الاكثرون من الفلاسفة الحيوة هي الروح والروح موجوده لا منحيزة ولا حالة في المتحيز وقال قوم من حاله الاطباء
الحيوة اعتدال الطبائع في البدن وقال عباد بن سليمان الصيمري ان الحيوة جملة القدرة وزعم ان القدرة اسم جامع لكل
ما لا يصح الفعل دونه كالحيوة والعلم وصحة الجارحة ومن القائلين بنفي الصفة النفسية احتمل ان
في الموت فمنهم من قال انها صفة وجودية والقائل بها قائل بالتضاد وزعم الفلاسفة ان الموت عدم الحس عما
شانه ان يصير حيا واستدل اصحابنا بقوله تعالى والذي خلق الموت والحيوة وجه التمسك به ان المراد من خلق الحيوة
الايجاد فيكون المراد من الموت الايجاد ليكون مساق الاية متحدا واعترض على الامام الاستاذ رحمه الله عليه
فقال الخلق يطلق ويراد به القدر قال الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والمراد به التقدير واذا كان المراد منه
التقدير فمعنى المقدر ان يكون وجوديا وان يكون عدميا فانه لا يجب ان يكون المقدر وجوديا وادعى فيه ذلك عليه
فعليه ان المقدر هنا لا بد وان يكون وجوديا لا بد له من دليل الا ان الاصحاب قالوا هذه احد الظاهر فلا يترك الا
بدليل وحيث لا يعدها هذه الاحتجاج الا الظن انها العلم بل الاعتقاد وراى بعض اصحابنا ان هذا الباب قالوا
جعل الموت عدم الحس والسكون عدم الحركة والظلمة عدم فيقال لهم يلزمكم ان يكون كل ما ليس متحركا ساكنا وكل
ما ليس بحي ميتا ويجب ان يكون العرض ساكنا لانه لا حركة فيه ولا حيوة وهذا فاسد لانهم قالوا السكون عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك والظلمة عبارة عن عدم النور عما من شانه ان يصير مضيئا والموت عبارة عن عدم الحس عما
شانه ان يصير حيا وعلى هذا الا يلزم ما ذكره من نفي البنية الصالحة ليست شرطا لوجود الحس خلافا للمعتزلة
والفلاسفة النفسية اما من زعم ان الحيوة عبارة عن اعتدال امزاج الطبائع في البدن فلا شك انه يشترط
فيه البنية وكذلك من قال انها عبارة عن قوى الحس والحركة قال هذه القوى لا تحدث الا في الاجسام المركبة الطبائع
الاربعة كاصناف الحيوانات الا انه ليس اما ان يقوم بكل جزء حيوة على حدة او تقوم حيوة واحدة بجميع البدن او يقوم
الحيوة ببعض الاجزاء دون البعض فان كان الاول فلما ان يكون قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء واحد او لا
يكون مشروطا فان كان الاول لزم الدور وان كان الثاني فهو باطل وسيعود تسليمه فالمقصود حاصل اما الاول

فلانه يلزم منه ترجيح احد طرفي المساواة على الاخر من غير مرجح فهو محال واما ان المقصود حاصل فلان قيام الحيوة بالجزء
الذي هو شرط فيما بها بالجزء الاخر حينئذ يكون ممكنا فيه المطلوب واما القسم الثاني فهو ان تقوم الحيوة الواحدة
بجميع الاجزاء فهو محال بالضرورة واما القسم الثالث وهو ان تقوم الحيوة ببعض الاجزاء دون البعض فهو باطل لانه حينئذ يلزم
ان لا يكون البعض الاخر حيا فهو باطل بالضرورة وحينئذ يكون قيام الحيوة بكل الجزء لا بد وان يقوى ولا يكون البنية شرطا
والاعتراض على ان يقال ان عنيتم بالجزء الجزء الفرد فلا نسلم وجوده وان عنيتم به اجزاء الحيوان فيقول يقوم بكل واحد
على وجه لا يكون البعض شرطا للبعض وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم او نقول تقوم بجزء حيوة وبالجزء الاخر حيوة على وجه
يكون قيام الحيوة ببعضها دون البعض مشروط لقيام الحيوة بالبعض الاخر واما الدور فلا يلزم وليستكمل ما ذكرتم بالاضافات
واجتماع الاثر والالوان واعلم ان اقوى ان الحيوة هي الجامعة والقائس لمعالطبائع محفوظ بعدها حاجتها على مزاجها
ولما كان كذلك استحال حصول الحيوة بدون البنية والاشبه القصد بعدها ان هذه المسئلة مبنية على مسائل الاعتقادات
ومن انواعها الحيوة نفسه وندرك بعضها ويعرف ما الفرق بين العقيدة ومن الاعراض
فيقسم معالمه الاعتقادات ثم انه رضي الله عنه قال انها انواع لا تحصى بنفسه نشير له ان وجودها معلوم بالضرورة
لان العدم المحض والنفي الصرف لا يحس ولا يوجد من طرق الحس ويشبه الصالي ان تصورها يرى لا يحتاج الى المعرف
فهو انه معلوم التصور والوجود بالضرورة فهذا اعجبه رضي الله عنه من هذا الكلام سمي ومما انها ان يكون جازما
او مترددا الى احد القسمين اعلم انه رحمه الله عليه لما بين ان وجودها وتصورها معلوم شرع في بيان
انواع الاعتقادات وهي يذكرها على وجه الحصر فقول الاعتقاد لا يخلو اما ان كان جازما او لا يكون فان
كان الاول فلا يخلو اما ان كان مطابقا او لا يكون مطابقا فان كان مطابقا فلا يخلو اما ان كان عن سبب موجب لذلك
الاعتقاد الجازم المطابق او لا عن سبب موجب ولا بد من تفسير السبب بكونه موجبا لذلك الاعتقاد والا ورد
علينا اعتقاد المقلد فانه مطابق الا انه اعتقاد والالف فان كان عن سبب موجب لذلك فهو العلم ثم ذلك السبب
الموجب لا يخلو اما ان كان هو الحواس او لم يكن فان كان فهو العلم المسمى بالضروري وان لم يكن فلا يخلو اما ان ذلك من
تصور طرفي الموضوع والمحمول او لا يكن فان كان فهو العلم البديهي وهو الذي يقبله النفس اسلاما من غير فكر وروية وان
لم يكن بها ولا الا باصدار فلا بد من امر اخر به تعلم نسبة المحمول للموضوع وذلك هو النظر والاستدلال والعلم الحاصل
منه يسمى بالعلم النظري هذا كله اذا كان الاعتقاد جازما ومطابقا اما اذا لم يكن مطابقا وكان جازما فهو الجهل المركب
واما ان لم يكن جازما فلا بد وان يكون مع احتمال النقيض فلا يخلو اما ان كان الاحتمالان فيه على السوية او لا
على السوية فان كان الاول فهو الشك وان كان الثاني فلا بد وان يكون احد الاحتمالين راجحا والاخر مرجوحا فالراجح هو
الظن والمرجوح هو الوهم فهذه جملة الاعتقادات فظهر بالحصر نفسه لما كانت مراتب العلوم والصفة

غير محدودة كان مراتب الظن والوهم كذلك المعتبر لسائل ان يسال فيقول الظن والشعور محصور ان بين طرفي
العلم الذي هو النهاية والاسداد وما كان كذلك امتنع ان يكون غير محدود وكذلك مراتب الظن محصورة بين العلم والوهم
والمحصور بين الحاصرين يمتنع ان يكون غير محدود وكذلك الوهم له نهاية فهو الظن وبدايته وما كان كذلك امتنع ان يكون غير
محصور والجواب لا يلزم من كونه محدودا بنهاية وابتدا ان يكون ما بينهما محدودا وهذا كما قال اهل
المزاج النوعي لبدن الانسان له مزاج يليق به وله طرفا افراط وتفريط بينهما مراتب لا نهاية لها وان كانت تلك
المراتب محسوسة بطرفين فلذلك هاهنا واعلم ان المراد بتلك المراتب بعد الزيادة والنقصان فهو ظن اقوى من ظن وهم
اقوى من وهم ـــــ من احتلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل
ان يكون غير كاشف له ولاني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء من جزء البديهي بديهي فتصور العلم
بديهي المعتبر ـــــ اعلم ان المتكلمين العقلاء اعلم ان تصور العلم ليس بديهيا ويكتسب بالقول الشارح الا الا حرف؟
فانه زعم في كتاب البرهان ان العلم غير واجب التحديد الامام الاستاذ قدس الله روحه واحتج ومال ان العلم
ليس باولي التصور فقال العلم صفة غير متعلقة بالمعقول وما كان كذلك كان من معقوليته تعقل المعقول فاذن
معقولية العلم مع معقولية معروضاته الذي هو الماهيات المعلومة التي هي غيره اولى فالعلم التابع تصوره
لتصورها اولى ان لا يكون اولي التصور الساقي وهو ان معظم المتكلمين اشتغلوا بتعريفه فلو كان ماهية العلم
اولية اشتغل الجمهم بطلب ما هو حاصل عندهم كان العلم بان الكل اعظم من الجزء لما كان حاصلا عندهم امتنع منهم
طلب ذلك البرهان فكذا هاهنا والثالث ـــــ احتلف الناس في حقيقة العلم فلو كان اولي التصور لما تصور الخلاف
فيه واحتج الامام الاستاذ رحمه الله عليه على ان العلم لا يعرف بوجه واحد واستدل على انه اولي التصور
بوجوه اما الاول فلانه اما ان يعرف بنفسه او لغيره والاول محال والا لكان معلوما قبل نفسه
واما الثاني فلان ذلك الغير اما ان يكون معلوما او لا يكون معلوما فان لم يكن معلوما استحال تعريف العلم به لان
المجهول يمتنع ان يكون معرفا فان كان الاول فذلك الغير مكتسبا بالعلم فلو كان هو كاسبا للعلم لزم الدور
ولقائل ان يقول ما المانع من ان يكون العلم كاسبا لحقيقة ذلك الغير او لا يم ذلك الغير يكتسب حقيقة
العلم بماهيته وليس معنى قولنا العلم يكتسب حقيقة ذلك الغير انه يكون معرفا له بل معناه يتعلق بماهيته
على ما هي عليه واما المعرف لذلك الغير فقد يكون معلوما بالحقيقة او بامر غير العلم بمعنى انه امر يتعلق بالعلم
لم يعلم انه يلزم منه المحال وعن الامام الاستاذ رحمه الله عليه عن هذا الوجه من بعض كتبه فقال العلم حاكم بامتياز
كل شيء عما عداه فلكيف لا يميز نفسه عن غيره وهذا فيه نظر لانه منقول الانعكاس وايضا هب انه يميز نفسه عما عداه
ولكن ما المانع من ان يحد علم ويعلم حقيقته وان كان مميزا لنفسه عما عداه وانما الوجه الثاني وهو ان كان

العلم بحقيقة العلم ضروري وذلك لاني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي والتصور للعلم جزء ومنه لان العلم بكونه عالما بعلمه
عن اتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصافه بامر يتعين على العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فعلم ان تصور
العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي لان لو لم يكن بديهيا لكان نظريا فيكون علمي بوجودي نظريا وهو باطل وايضا فكل ما يتوقف
به العلم فالعلم اعرف منه لان حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه من غير لبس والاشتباه فلو عرفناه بغيره لما لو ولده
واما لو بعد امور اخفى منه وكل ذلك باطل فعلم ان العلم لا يمكن تعريفه ولقائل ان يعترض على الاول باني اعلم بالضرورة وجود
نفسي والتصور النفسي جزء منه وجزء البديهي بديهي فكان يجب على موجب ما ذكرتم ان يكون النفس معلومة التصور بالضرورة
والامر ليس كذلك فان العقلاء اختلفوا في ماهية النفس ثم اختلف المتكلمون في حد العلم فقال المعتزلة العلم اعتقاد
الشيء على ما هو به مع توطين النفس عليه او مع سكون النفس اليه واراد به الاحتراز عن عقد المقلد فقيل
لهم لو كان العلم اعتقادا لكان العالم معتقدا والباري عالم ولا يسمى معتقدا وايضا لو كان العلم سكون النفس الى المعتقد
لم يكن الباري سبحانه وتعالى ساكن النفس وذلك لا يجوز وايضا العلم يتعلق بالموجود والمعدوم ولفظ بالشيء يخرج
عن المعدوم وانه لا يطرد الحد وايضا الاعتقاد افتعال من العقد وهو الشد وهو صفة الجواهر فلا استعمل
في المعاني الا تجوزا والحدود تجتنب الالفاظ المجازية فيها وايضا ما ذكرتم منتقض باعتقاد المقلد فانه ليس
بعلم الا انه مع وجود ما ذكرتم فان سكون نفس المقلد اكثر من سكون نفس العالم فلهذا انقلب على هذا التعريف وقال
المتاخرون العلم اعتقاد الشيء على ما هو به اذا وقع عن ضرورة او نظر او يجري فاذ لو كان من العقد لاحتر اعتقاد المقلد
المطابق فانه وان كان مع سكون النفس الا انه غير واقع عن ضرورة او نظر وجملة ما تقدم من الاسولة يرد عليهم سوى
هذا واختلف عبارات اصحابنا رحمه الله عليهم فقال ابو الحسن العلم ما اوجب لمحله كونه عالما واعترض
عليه الاصحاب بوجوه الاول ـــــ انه يجري ادا عرضها ان كل محدود والصاحب السائل لو كنت اعلم العالم
لعلمت العلم لان العالم مشتق من العلم والمشتق متساوية في المعرفة على المشتق واحسن لو اعترض الاول فقالوا
لا نسلم ان مثل هذا عرف العلم وهذا الايراد انما يرد الناس ما اوجب لمحله كونه اسم معاني من الحقيقة
لما ذكرناه وعن الثاني انكم ما اطلعتم على مقصود الشيخ وذلك انه عرف العلم بالعالمية والعالمية امر محسوس
اما العلم فليس بمحسوس فلهذا اختار تعريفه وايضا الشيخ من هذا الكلام التعريف عرضه منه الرد على
المعتزلة وذلك انه قال حقيقة العلم ما اوجب كون محله عالما فاذا انتم العالمية فقد انتم العلم واذا نفيتم
العالمية فقد نفيتم العلم وعلى العكس فان ما ذكره ليس بحد بل هو رد على الخصم لا ابطال قول المعتزلة بحسب نفي
العلم وقال ـــــ الاستاذ ابو بكر بن فورك العلم ما يصح به اتقان الفعل واحكامه واعترض
عليه بان هذا الحد فاسد فان العلم بالله وصفاته والعلم بالممتنعات كالعلم بان الصدين لا يجتمعان لا ينافي احكام

العقل وانما به لهم الاتيان لا يحصل بالعلم دون عاجز عالم بالفعل ولا يتقنه واجيب عنه بمنع لا نسلم ان
هذا الحد فاسد وهذا الاتي من لوازم معنى العلم امكان اتيان العلم واحكامه بمعنى اتيان الافعال والاحكام الا ان هذا
مطرد في جميع العلوم من السؤال وقال الاستاذ ابو اسحق رحمه الله تعالى العلم ما يعلم به المعلوم على ما هو به
واعترض عليه الاصحاب فقالوا [illegible] احد اسمى جهل [illegible] علم [illegible] فيكون
تفسير العلم بتفسير [illegible] على الله وهل هو اصل لطبعه وقال [illegible] العلم ادراك المعلوم على ما هو
به وقال القاضي العلم معرفة المعلوم على ما هو به وهذا او الذي قبله من قبيل المعرفات اللفظية وعلى كليهما على ان مثال
هذا الحد [illegible] المنطوق [illegible] قبل العلم [illegible] الحد [illegible] اعلم ان كلام الشيخ الرئيس [illegible] مطلقا
العلم فان حمله امر اعم [illegible] وذلك عند ما يبين [illegible] علما او [illegible]
تفسير العلم بالتجرد عن المادة فان حمله عبارة عن الصورة المرتسمة من الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عند
ما سبق من ان العقل [illegible] ولعدد [illegible] صورة عقلية وقال في الاشارات ادراك الشيء هو ان
يكون حقيقته متمثلة عند المدرك فان حمله [illegible] اضافة وذلك عند ما [illegible] العقل البسيط [illegible]
ليست عقلية [illegible] حصول صورة [illegible] العقل البسيط كالمبدأ [illegible] للصور المفصلة
من [illegible] فان حمله عبارة عن كيفية ذات اضافة كما صار اليه المتكلمون وذلك عند ما [illegible] العلم [illegible]
الكشف بالذات [illegible] بالعرض وقال بعض [illegible] العلم الذي هو كيفية ذات اضافة [illegible]
مذاهب صار الى كل واحد منها صائر واذا عرفت هذا فالامام الاستاذ رحمه الله تعالى [illegible] العلم
[illegible] ان القول لو كان العلم [illegible] ولعل [illegible] والاتحاد [illegible]
[illegible] فلا يكون المنافي [illegible] فلا يخلو اما ان يكون [illegible] وجودا [illegible] كان العلم
وجوديا لان سلب [illegible] وان كان [illegible] لانه لو كان العلم عبارة عن سلب [illegible]
وجود لزم [illegible] العلم [illegible] صدق عليه عدم ذلك المنافي وهو محال لان عدم ذلك المنافي يصدق على العدم
فيكون [illegible] موصوفا بالعالمية [illegible] ولعله [illegible] فالوا لو كان عدما [illegible] عبارة عن
سلب [illegible] والعالم [illegible] عبارة عن سلب ما ينافيه وهو الجهل فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن
عدم الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فيكون العلم عبارة عن عدم العدم فيكون امرا ثبوتيا واما ان
يكون عبارة عن سلب الجهل المركب لكن لا يلزم من سلب الجهل المركب حصول العلم لاحتمال خلو المحل عنهما كما في حق
الجمادات [illegible] على [illegible] عبارة عن سلب ما ينافي العلم [illegible] الوجودي [illegible]
[illegible] ولا [illegible] عبارة عن سلب الجهل البسيط او الجهل المركب بل عبارة عن

١٢٩

121

سلب المادة عن الموجود [illegible] فلا يمنع ان يكون العلم عبارة عن التجرد عن
المادة [illegible] ان التجرد عن المادة لا يختص بشيء دون شيء [illegible] ان يقال الشيء العلاني مجرد عن العلائق
[illegible] دون ذلك [illegible] ان يقال الشيء العلاني للعقل هذا دون ذلك فان التجرد عن المادة غير مختص
[illegible] فان التجرد [illegible] العقل [illegible] ليس [illegible] يكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة
[illegible] ذلك الشيء [illegible] الاستاذ [illegible] ذلك [illegible] العلم [illegible] مجردا [illegible] ذلك المجرد [illegible]
ومن المحال ان يكون [illegible] الواحد [illegible] ان العقل [illegible] للمجرد [illegible]
[illegible] ان [illegible] الاحوال المدركة من النفس [illegible] والمراد [illegible] ذلك
لا يكون [illegible] ان العقل لا [illegible] ان يكون عبارة عن سلب المادة او عن سلب [illegible]
[illegible] الانطباع صورة [illegible] للمعلوم في العالم وهو باطل [illegible] العالم بالحرارة والبرودة حارا
باردا [illegible] الاستاذ رحمه الله [illegible] من احد [illegible] ان العلم
عبارة عن [illegible] من الطاع [illegible] الاول لو كان العقل عبارة عن الانطباع
ماهية المعلوم في العالم [illegible] لا [illegible] يكون [illegible] او [illegible]
[illegible] والاول باطل [illegible] عالما [illegible]
واحد الوجود [illegible] عالما [illegible] والثاني ايضا محال لان تلك الصورة لا بد وان يكون مساوية [illegible]
[illegible] المذكور [illegible] والبرودة والاستقامة والاعوجاج فلو
كان العقل عبارة عن الانطباع لزم [illegible] وهو باطل بالضرورة والثالث
[illegible] الواقع [illegible] السواد والبياض فلو كان العلم عبارة عن الانطباع لزم حصول السواد والبياض
[illegible] اجتماع [illegible] وهو محال [illegible] الاول بان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم
[illegible] الانطباع [illegible] الخاص [illegible] وعن الثاني ان الحرارة
[illegible] لوازم [illegible]
[illegible] عوارض مخصوصة [illegible]
عن الوضع والمقدار [illegible] وعن الثالث [illegible] السواد والبياض [illegible] المتضادة
[illegible] الوجود الخارجي [illegible] صورة [illegible]
[illegible] والاصل [illegible] المعلوم [illegible] اعلم ان
[illegible] ما ذكرناه [illegible] الامام الاستاذ [illegible] الحكماء [illegible]

الى ما ذكرناه ونقرر ان نقول المنطبع سحر ومثاله وصورته والمراد منه ان المنطبع ماهية الحرارة والبرودة لنفس
لوازمها ومن البرودة والسخونة فقال الامام الاستاذ رضي الله عنه ان كان الحصول والمثال نفس الحرارة
كانت الحرارة قائمة بالذهن والنفس فيكون حارا باردا لانه لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة ولا معنى للبارد الا ما
قامت به البرودة وحينئذ يعود المحذور المذكور فيعود ان علم الحرارة والبرودة يلزمه ان يكون جوهره او نفسه حارا
باردا واما ان لم يكن نفس الحرارة ومثالها نفس الحرارة فقد بطل قولهم العلم عبارة عن انطباع المعلوم في نفس
العالم واحتج اصحابنا بوجوه وقالوا قامت الحرارة بالذهن ولكن من شرط ما يسمى هاهنا بسحر محلا ان يقوم بالخارج
وهذا الشرط مفقود فان زعمتم ان الذهن يكون حارا بمعنى ان الحرارة قامت به وان فقط لما اشير من محلها فهذا
مسلم ولكن لم قلتم ان اطلاق الحرارة ما [illegible] الى هذا [illegible] على [illegible] مسألة لو كان [illegible] ان يكون
الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالما بها المعنى لو كان الادراك نفس حصول ماهية المدرك في المدرك
لزم ان يكون الجدار الموصوف بالسواد مدركا له والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
الادراك لو كان عبارة عن نفس الحصول لكان المدرك [illegible] الحصول لكن الصدق على الجدار ان البرودة والحرارة حاصلة
له وجب ان يكون مدركا احتج اصحابنا وقالوا الادراك عبارة عن حصول الماهية المدركة للذات التي من شانها
ان تدرك والجماد ليس من شانه ان يدرك فلا جرم لا يلزم من حصول السواد والبياض والحرارة والبرودة له
كونه مدركا فقال الامام الاستاذ الادراك اما ان يكون عبارة عن نفس الحصول او عن امر اخر فان كان
الاول لزم المحذور المذكور وان كان الثاني بطل القول بكون الادراك عبارة عن مجرد الانطباع واعلم ان
هذه مناقشات لا يليق بالرجل العلمي الوقوف معها والاعتماد عليها والقوم قالوا جميع نسبة العلم
عبارة عن حصول صورة المدرك للذات المدركة اي للذات التي من شانها ان تدرك واذا كان مرادهم هذا وجب
للعاقل ان لا يخوض في امثال هذه المجادلات والمؤاخذات اللفظية فان الوقوف معها يعود الى الفساد
مسألة احتج اصحابنا بتمييز بعض المعلومات عن البعض بوجوه ان يكون ثابتا لان العدم المحض لا يميز فيه فاذا ليس
في الخارج فهو ثابت في الذهن المعنى اعلم اي [illegible] من هذه المسألة فلم احد ليس [illegible]
هذا الوجه الواحد ونقرر ان المعدومات محكوم عليها بالامتناع وبامتياز بعضها عن البعض والمحكوم عليه
لا بد ان يكون متميزا عن غيره والا لم يكن كذلك الحكم اولى من غيره وكل ما يمتاز عن غيره فهو ثابت فالعدم ليس ادا العدم المحض
والعدم الصرف يستحيل فيه الامتياز والتعين والتعدد وليس ذلك الثبوت في الخارج والا كان من جميع الوجوه
في الخارج موجودا في الخارج فهو محال فافهم فتعين وجوده في الذهن حتى يكون للذهن ان يحكم عليه بالامتناع
في الخارج وهو المطلوب مسألة حجة هذا القول ان يكون المعلوم ثابتا ماهيته حاصلة في الذهن فان قيل

التحسر وقد حصر من حالة تمام ماهية التجرد وذلك باطل بالبديهة المفسر للمانع له الامام الاستاذ قدس
الله روحه من بعد ما جحمه سرع في الاعتراض وقال لو كان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في ذات العالم لوجب ان
تكون التجرد ماهية حاصلا في ذات الشيء الذي يعقل التجرد والخط والسواد وذلك معلوم البطلان بالضرورة والخلاف لو نعقل
ماهية التجرد حاصلة في ذهن المتعقل وكذلك ماهية السواد والخط والمقادير مع لوازمها من الخارج مطلقا واما دعوى
الضرورة فمحل النزاع فقد علم غيره ان ما هو مسموع فمعنى ان يخرج ولعمري عليه قائم البرهان فقد فرغنا من هذه المسألة
مسألة في بيان ان ما ذكر اصحابنا الى اخر المفسر هذا هو القول الثالث المنقول عن ابي علي وتقريره ان نقول
الاضافة عبارة عن امر يتوقف تصوره على تصور غيره والعلم كذلك بالمشابهة لانه لا يمكن ان يعقل كون الشيء عالما الا
اذا وجد عالم ومعلوم فاذن العلم لا بد فيه من الاضافة ثم ان الناس اختلفوا فمنهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق
والاسم الاخر بعضهم هذا التعلق فهذا هو ما اختاره الامام رحمه الله فانهم قالوا العلم صفة توجب تعلقها بالمعلوم
لنفسها وهو مذهب نفاة الاحوال ومنهم قال العلم صفة وجودية توجب العالمية وهي حالة للذات العالمة تتعلق بالمعلوم
فهاهنا امور ثلاثة العلم وهو صفة وجودية والعالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة والتعلق المنسوب الى
العالمية قال الامام الاستاذ واما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق فاما العالمية والعلم فهما نعنيهما بالدليل واعلم
ان الاستاذ رضي الله عنه كلما يقول ما نعنيه عند الاصحاب التعلق فاما العلم والعالمية فلم اقف على دليل يثلج الصدر
ويحصل اليقين وكان يقول في اول الامر ان العلم لا بد فيه من انطباع صورة المعلوم في نفس العالم ولا بد مع هذا الانطباع
من نسبة واضافة وكان يقول هذا هو الحق الذي اعتقده ثم انه رجع عن هذا وقال الحق عندي الاقتصار على الاضافة
بانها عادة فلا واعلم ان مذهب الامام الاستاذ رحمه الله في هذه المسألة ضعيف وذلك لانه ليس في هذه الاضافة
والتعلق امر وجودي وقال في الكتب الاضافات لا وجود لها في الاعيان فكان هذا ابطالا واتصالا بالتعيين للاضافة
والعدم المحض وقيام الحوادث بذات الله تعالى وقيام الصفة الوجودية بالامور العدمية وهو محال فهلا اثبت دعاوى
الامام الاستاذ رحمه الله عن هذه المسألة وكنت اردت ان اخالف الاصحاب في هذه المسألة لكن جف القلم بما هو كائن
مسألة اختلفوا ان العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين الاخر ام لا فقال الامام الاستاذ المفسر ذهب
ابو الحسن الباهلي الى انه يجوز تعلق العلم المحدث بمعلومات كثيرة وزعم ابو منصور البغدادي انه ذكر علم لا بد وان
يتعلق بمعلومين وقال الاول من علم شيئا علم انه عالم بذلك المعلوم فيكون ذلك العلم نفسه كذلك المعلوم ونفسه
وذهب جمهور الاصحاب الى ان العلم المحدث لا يتعلق الا بمعلوم واحد وقال ابو بكر رحمه الله تعالى كل معلومين لا يجوز
ان يعلم احدهما مع الجهل بالاخر فيجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل معلومين يجوز ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر
لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكلام الاستاذ ابو بكر في مجرد مقالات ابي الحسن عن ان العلم الواحد المحدث يجوز

ان يعلمه الله تعالى متعلقا بمعلوماته كلها على التفصيل وانكر الاستاد ابو اسحق في كتاب الحصر في الصفحة وذلك

انه محال من القول وذكر ان ابا الحسن الاشعري رحمه الله عليه انما اراد على الالزام لا على الاعتقاد وذكر ان

مذهب الجبائي جواز تعلق العلم الواحد المحدث بمعلومين والرد بتعلق العلم الواحد بمعلومات لا نهاية لها على

التفصيل هذا احكاه ما نقل عن الاصحاب في هذه المسئلة واحتج من منع وقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين

واحد اطرئ الجهل باحد المعلومين دون الثاني يلزم ان يكون ذلك الشي مجهولا مع بقاء العلم به وذلك محال الا انا

لو جوزنا قيام العلم بالشي دون ان يصير ذلك الشي معلوما لذلك العلم يلزم ان لا يحصل الوثوق وهو محال ولان العلم

العلم بالمعلوم اما ان يكون لنفسه او بالفاعل فان كان لنفسه لم يمكن تعلقه بالمعلوم الواحد او المعلومين

فصاعدا فكان يلزم ان يكون الشي الواحد عالما بالجميع ما صح ان يعلم فكان يجب ان لا يوجد جاهل في الدنيا واما

ان يتعلق لا بطريق الفاعل فنقول يلزم على هذا التجويز ان لا يجعله ذلك الفاعل متعلقا بالمعلوم فيجوز وجود علم لا معلوم

له وهو محال بالضرورة وقال الامام الاستاذ رحمه الله عليه ان صيرنا العلم بنفس التعلق ادى الى ان يكون العلم

الواحد متعلقا بالمعلومين وذلك انه يمكننا ان نعقل كون زيد عالما باحد المعلومين مع الغفلة عن كونه عالما

بالمعلوم الاخر ولولا ان التعلق الحاصل بالنسبة الى السواد مغاير للتعلق الحاصل بالنسبة الى البياض

والا لكان من عقلنا لتعلق العلم بالسواد عقلنا لتعلقه بالبياض والا لكان الشي الواحد معلوما مجهولا معا وهو محال الكون

وهذا الكلام حق وان صيرنا العلم بصفة توجب ذلك التعلق ويكون علة لتلك النسبة كما صار اليه اصحابنا رحمهم

الله عليهم حيث قالوا العلم صفة وجودية حقيقية توجب التعلق بالمعلوم فعلى ذلك واحتجوا عليه بوجهين

الاول ما ذكره الامام الاستاذ رحمه الله عليه هنا وذكر ان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض

اما ان يكون نفسه متعلقا بالسواد او لا يكون فان كان الاول فهو المرام وان كان الثاني فهو محال لانه لا يمكن

لتعلم السواد والبياض لتعلم احدهما لا لتعلمهما فانه يعلم السواد والبياض لا يبدا العلم الا العلم

لا يكون عالما بمضادة السواد والبياض بل بمجرد المضادة وليس كلامنا في العلم المتعلق بمجرد المضادة بل في

العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض اعني بهذه الخصوصية يكون متعلقا بمجرد المضادة اما الخصوصية

فلا تعلق لها البتة وحينئذ يعود الكلام من انه حينئذ لا يكون عالما بالمضادة بين السواد والبياض لا العلم

بل بمجرد المضادة وليس كلامنا فيه بل في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض وان سلم العجز على

هذا الوجه الاخير من عدم التعرض للوجه المتقدم عليه فانه كاف في حصول الغرض واذا بطل

هذا القسم تعين القسم الاول وهو ان العلم يتعلق بمحصل المرام مستمر بمجرد ومنهم من

يصل الى اخره المسئلة وقد حكينا ان مذهب القاضي هو ان كل معلومين يصح ان يعلم احدهما مع الذهول

عن الاخر يصح ان يتعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين لا يصح ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر فانه يجوز ذلك

واستشهد القاضي بمثله الصورة اعني بمضادة السواد للبياض والعلم المتعلق بان هذا ان هذا او هذا

واما اختيار هذا التفصيل ليدفع عنه الحجة الاولى التي تمسك بها من منع تعلق العلم الواحد بمعلومين مستمر

وعند ان هذا التفصيل باطل الى اخر المسئلة اعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يبطل مذهب القاضي حيث

قال بالتفصيل واختار ان الحق جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين مطلقا سواء صح ان يعلم احدهما مع الذهول

عن الاخر او لم يصح واحتج عليه وقال قد بينا ان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلق بالسواد

والبياض ومن المعلوم بالضرورة جواز كون السواد معلوما مع الذهول والغفلة عن البياض وبالعكس فقد صح تعلق

العلم الواحد بمعلومين يجوز ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر فبطل قول القاضي وللقاضي ان يجيب عنه

ويقول السواد وان جاز ان يعلم مع الذهول عن البياض ولكن لا يجوز ان يذهل عن احدهما حال العلم بالمضادة

فهما من لوازم العلم بالمضادة الواقعة بينهما فما ذكره وارد على القاضي بل هذا اعني ما احتج به القاضي مستمر

مثل العلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران فالوجه المعلوم الاجمالي غير الوجه

المجهول غير معلوم الا لكل ما الصحة من واحد حظ لن العلم الجمل نوع مغاير للعلم المفصل المسئلة

اعلم ان المتكلمين اطلقوا على ان العلم بالشي اما ان يكون من حيث الجملة واما ان يكون من حيث التفصيل والامام

الاستاذ رحمه الله عليه اختار هذا القول وقال الكلام عليه فلا يمكن وقوعه الا على سبيل التفصيل والعرب يقولون

ما نسبه العلم اما ان يكون متعينا الاكتساب او غير والاول محال والثاني الشي الواحد معلوما مجهولا

معا وهو محال واذا ابطل الاول تعين ان الوجه الذي علم من ذلك الشي غير الذي لم يعلم منه فالوجهان الحقيقي سيان

لا من واحد واذا كان كذلك فالوجه الذي هو معلوم لا اجمال فيه والذي هو غير معلوم مجهول فاستحال ان يكون

الشي معلوما من حيث الجملة مجهولا من حيث التفصيل والحاصل انا اذا علمنا من احد حمليا منه امرا اخر فذلك

الشي واحد الا انه سيان ثم الامام الاستاذ رحمه الله عليه اشار الى بيان وجه الغلط في ذلك وقال انا

نحن الوجهان في شي واحد وصفة المحلي عن البيان هذا الوجه عن ذلك الوجه ظن ان العلم المجمل مغاير للعلم

المفصل وان الشي قد يكون معلوما من حيث الجملة مجهولا من حيث التفصيل فيما امال هذا الوهم والحال

مستمر العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة الى اخر المسئلة اعلم ان الامام صاحب الرس

والدستخا رحمه الله عليه كان يزعم ان العلوم كلها متماثلة وان اختلاف متعلقاتها لا يوجب اختلافها

وذهب بعض اصحابنا الى ان العلوم اذا اتحد محلها ومتعلقها انه متماثلة والا فلا واختار الامام

الاستاذ رحمه الله عليه ان متعلقات العلوم اذا اختلفت اختلفت تلك العلوم المتعلقة بها هذا انما

يتعلق بتلك المذاهب

واحتج الامام الاستاذ رحمه الله عليه فقال النظر يضاد العلم بالمدلول وقد يضاد ذلك في النظر من جهة
ان العلم بالدليل لان النظر والبحث يستدعي العلم بذلك الشيء واذا كان كذلك كان العلم المتعلق بالدليل مخالفا
للعلم بالمدلول اذ لو كان مثلا لوجب لاحدهما ما وجب للاخر ولامتنع على احدهما ما امتنع على الاخر والوجه الثاني
فهو ان اعتقاد دوام الجسم يضاد اعتقاد حدوثه لانهما لا يجتمعان في المحل الواحد في الزمان الواحد ثم ان احدهما
مجموع العلم بماهية الجسم وماهية العدم والاخر مجموع مركب من العلم بماهية الجسم وماهية الحدوث ولو كان
اعتقاد قدم الجسم مثلا لاعتقاد حدوثه لشرط في احدهما ما يشترط في الاخر وهذا الشان في الاعتقادات المتعلقة
بالمعتقدات المختلفة مختلفة والفاسد دال على ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة مختلفة وذلك ان العلم بماهية
القدم والعلم بماهية الحدوث لو كانا مثلين لجاز ان يسد احدهما مسد الاخر لجاز ان يكون احدهما شرطا لما كان
الاخر شرطا وذلك محال والاعتراض على الاول ان تنافي العلم بالدليل يخالف العلم بالمدلول من حيث انه
علم او من حيث كونه علما بالدليل وعلما بالمدلول الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يحصل منه مرامكم فان اختلاف العوارض
الخاصة من حيث مخالفة [illegible] الدين رحمه الله عليه لا يخالف فيه وهذا بعينه وارد في الاعتقادات والعلم
اللذين ما شرطان لا يشكل الاعتقادين واحتج شيخ الامام صفي الدين فقال حقيقة العلم الكشف والاحاطة
وهذا المفهوم من حيث هو لا يختلف الا بالنسبة والاضافات والاختلاف بالنسب والاضافات لا يقدح
في اتحاد الماهيات والحقائق واعترض عليه بعض العلماء بعض الكشف والاحاطة والاشتراك
في الكشف والاحاطة لا يقتضي الاشتراك في تلك الحقيقة المعينة لذلك الكشف والاحاطة والامام
صفي الدين رحمه الله عليه يرجع حاصل كلامه الى دعوى الضرورة فهذا ما في هذه المسألة مسألة العلوم
كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه لو تطرق اليها عدم اللزوم ولكل العقل
لم يكن علما واذا كان كذلك كانت باسرها ضرورية الى اخر التفسير اعلم ان العلوم الحاصلة على ضربين
ضرورية وكسبية هذا مذهب الجمهور وقد نص الشيخ ابو الحسن الاشعري في كتبه على ان العلوم كلها ضرورية
وهو اختيار الامام الاستاذ رحمه الله عليه في هذا الكتاب والامام الحرمين وقد نص عليه في البرهان
اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في الحقيقة بين قولنا ان العلم ينقسم الى الضروري والنظري وبين قول
من يقول العلوم كلها ضرورية وذلك ان من زعم ان بعض العلوم نظرية اراد به ان منها ما يحتاج في حصوله الى
الفكر والتأمل في الادلة العقلية وبعض العلوم لا يحتاج الى نظر ودليل ويسلم انه اذا حصل العلم
بالدليل لا فرق بينه وبين العلم الحاصل لا عن دليل بل يخلقه الله تعالى ابتداء ومن زعم ان العلوم كلها ضرورية
اراد بها انه بعد حصولها لا يختلف ولا يتفاوت بحيث يكون بعضها اظهر من البعض وبعضها اخفى والبعض بل كلها

متساوية ويتساعد على ان بعضها لا يفتقر الى كسب ونظر ودليل وبعضها يحتاج الى ذلك فلا خلاف في الحقيقة
بين العلم النظري والضروري اذا عرفت هذا فنقول فاعلم ان الامام رحمه الله عليه استدل على انها باسرها
ضرورية فقال العلم اما ضروري ابتداء يعني يخلقه الله تعالى في العاقل ابتداء كالعلم بان الواحد نصف الاثنين
وان الكل اعظم من الجزء وان الجرم الواحد في الزمان الواحد لا يشغل حيزين وان المساوي للمساوي مساوي
الى غير ذلك او يكون لازما عن الضروريات لانها لو لم تلزم عن الضروريات لزم اما الدور او التسلسل وكل ذلك محال
فاذن لا بد وان يكون لازما للعلوم الضرورية اما بغير واسطة او بواسطة وايضا لا بد وان يكون لزومه عنها ضروريا على معنى
ان ذلك اللزوم لا بد وان يكون ضروريا لانه لو لم يكن كذلك لكان اما ان يكون لزومه معلوما او لا يكون فان لم يكن معلوما
لا يكون الحاصل منه علما وان كان العلم به ليس ضروريا لا بد وان يكون نظريا فيفتقر الكلام الى كيفية لزوم ذلك اللزوم
عن ذلك الدليل ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى لزوم ضروري فيكون اللزوم اما ضروريا ابتداء او بواسطة فيكون المطلوب
فاذن العلوم باسرها ضرورية ابتداء او بواسطة على وجه يكون لزومها عنها ضروريا فاذن العلوم كلها ضرورية
ولقائل ان يقول لو كان اللازم عن الضروري ضروريا لزم ان يكون كل الناس عالمين بجملة العلوم بالضرورة وليس
كذلك فان قيل لم قلتم ان العلم الضروري مثل العلم النظري في الخفاء والجلاء وظاهر انه ليس كذلك فان العلم
بان الواحد اقل من الاثنين اقوى في النفس من العلم بان العالم حادث ومن انكر هذا فهو مكابر واذا كان كذلك فكيف
يصح ان يقال العلوم باسرها ضرورية قلنا التفاوت بالخفاء والجلاء يرجع الى الطرق الموصلة اليها ولكنها
اذا حصلت كانت على نمط واحد لا يختلف حقيقتها والدليل على صحة ما قلناه من ان العلم النظري اذا حصل
[illegible] احتمال النقيض او اشتد فانه ليس لا يقبل التفاوت ولا فرق بينه وبين العلم الضروري في ان
عدم احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه لا يكون الحاصل علما وقد فرضناه علما فاذن لا تفاوت في العلوم اصلا
ثم التفاوت يرجع الى الطرق الموصلة اليها على ما بيناه ثم اختلفوا في ان العلم الضروري افضل ام العلم
النظري والذي اختاره الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله على ان العلوم الضرورية افضل واستدل عليه من وجهين
الاول انها علوم جلية وسليمة عن جواز ورود الشك والشبهة عليها ولا كذلك العلوم النظرية
والثاني ان العلوم الضرورية اصول العلوم الكسبية والاصل اقوى من الفرع وافضل منه وقال القلانسي
العلوم الكسبية افضل وله وجوه الاول ان العلوم الكسبية يتعلق بها الثواب ويرد بها التكليف ولا
كذلك العلوم الضرورية والثاني انها مطية التمييز عن عوام الناس وسبب التعظيم والوقوف على حقائق
الحقائق وحصول الاستعداد لنيل السعادة ولا كذلك العلوم الضرورية والثالث فهو ان العلوم
النظرية تتقوى بها الاحتجاجات التي هي منشأ الخيرات الكثيرة ولا كذلك العلوم الضرورية وهذا يرجع الى الظنون

ومن جهات سلبها فلا نطول الكلام فيه مسئلة اعلم انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا وبالفرع ضروريا
التفسير اعلم اذا استفدنا علما من علم آخر فالعلم المستفاد منه يسمى اصلا والعلم الحاصل من ذلك العلم يسمى فرعا
اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون العلم المحصل لعلم آخر كسبيا والعلم الحاصل من ذلك العلم الكسبي ضروريا لان
العلم المكتسب يجوز ان يحصل الشك فيه لا عن جهة اصل الشك فاما ان يتطرق الشك الى ذلك الفرع او لا يتطرق فان لم
باطل ولا لزم حصول الفرع مع عدم ضروري وهو باطل ولما ثبت ذلك فلا ان نقول الشيخ فقد ثبت ان العلم النظري يجوز ان لا يستدل
ان الشك في الدليل يورث الشك في المدلول فعلم ان يكون الفرع غير ضروري وهو محال فان قيل العلوم النظرية يجب ان تكون
ضرورية وذلك يبطل ما قدمتم من المسئلة التي قبل هذه قلنا ان عنى قولنا العلوم النظرية ضرورية هو انه لا يمكن
لعاقل دفعها بالجملة والاولى حمل المسئلة على هذا الامر دعا ما ذكرتم واعلم ان الاحتمال لا يزيد على
اربعة وهو اما ان يكون الاصل والفرع ضروريين او كسبيين او احدهما ضروريا والآخر كسبيا وهو اما الاصل او الفرع
اما القول بكون الاصل والفرع ضروريا فنقول قال العلماء كلها ضرورية واما احتمال كون الاصل والفرع كسبيا
فهو محال لانه يلزم اما الدور او التسلسل وهما باطلان واما القول بكون الاصل كسبيا والفرع ضروريا فقد ابطلناه
واما القول بكون الاصل ضروريا والفرع كسبيا فهو قول من قال العلم ينقسم الى الضروري والى النظري ولا خلاف ان
العلم ينقسم الى كسبي والى ما ليس بكسبي وانما الخلاف في ان العلوم هل هي كلها ضرورية ام لا فاما من الفرق فاعلم
ان العقلاء جوزوا ان كل علم كسبي يجوز ان يحصل ضروريا وذلك بان يخلق الله تعالى له ذلك العلم على الابتداء من غير
كسب ولا استدلال كالاعمى يستدل على وجود الشيء باخبار السامع ولو رد الله اليه بصره لعلمه بالضرورة من غير
حاجة الى السؤال قالوا وكل علم ضروري يجوز ان يصير كسبيا بان يخلق الله تعالى له القدرة عليه حتى يخترعه
ويجوز ان يصير استدلاليا بان يخلق الله له العلم بما يطلع فيه بدليل فيعرفه ومن الاصحاب من قال بعض العلوم
الضرورية ومن التي هي من اوائل العلوم لا يجوز ان يكون كسبية والا لافتقر الى مقدمات سابقة عليها وذلك يقضي الى الدور
او الدور وهما باطلان والحاصل ان يكون كسبية ومستفادة من الكسبية على وجه يصير الكسبية ضرورية ٥
مسئلة اختلفوا في ان اعتقاد الصدق يتبع احاطتها المقسمة او لا ام يرجح الى الصادق والاولى
ان المنافاة ذاتية التقسيم لا كلام في ان اعتقاد الصدق يتبع احاطتها وذلك مثل اعتقاد الحركة والحكم
المعين واعتقاد سكونه في الزمان الواحد وكذلك يتبع اعتقاد اجتماع السواد والبياض في الجسم الواحد
المعين في الزمان الواحد واعتقاد كون الحيوان الواحد في الزمان الواحد حيا وميتا معا واختلفوا في ان هذا الا
لذاتها او للصارف وتفسيرها بالذات وذلك ان الحركة والسكون يتبع اجتماعهما في المحل الواحد
الواحد لذاتها اما امتناع الاكل مع عدم الاحتياج اليه فليس لذاته بل للصارف وكذلك من بعث بالع رجعل ولا فعال

لا يمكن الاتيان بذلك الفعل لكن هذا الامتناع ليس للذات بل للصارف واذا عرفت هذا فنقول امتناع اجتماع اعتقاد
الصدق هل هو من قبيل المثال الاول ام من قبيل المثال الثاني فيه خلاف بين الاصحاب منهم من قال الامتناع للصارف وذلك
ان اعتقد حدوث العالم ضرورة ذلك عن اعتقاد قدمه وعلى العكس في ذلك قال الامام الاستاد قدس الله روحه الاقرب
ان المنافاة ذاتية لانه اذا اعتقد ان العالم حادث فقد اعتقد ان له اول ولو اعتقد انه قديم لاعتقد انه لا اول له والا
وليته مع اللااولية امران متنافيان لذاتيهما وللعرس الاول ان يقولوا الاولية واللااولية امران متنافيان والنزاع فيه انما
النزاع ان اعتقاد الحدوث مع اعتقاد القدم هل هما متنافيان لذاتيهما ام لا اراد الامام الاستاد رحمه الله عليه فقال
اعتقاد الحدوث يستلزم اعتقاد الاولية واعتقاد القدم يستلزم اعتقاد وقوع اللااولية فكان كل واحد منهما متضمنا
لامر ينافي ما تضمنه الآخر فيكون المنافاة بينهما ذاتية والامر فيه قريب فلا نطول الكلام مسئلة لان الجزم بالشيء مشروط
ان لا يكون نقيضه احتمال ثبوت الراجح التقسيم لما ادعى الامام الاستاد قدس الله روحه ان المنافاة ذاتية استدل
عليه بدليل ونقول ان نقول الجزم بثبوت الحدوث يتحصل مشروط بعدم احتمال نقيضه الحدوث الذي هو القدم لانه لو ثبت
احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه لا يكون الجزم بالحدوث ثابتا فان الجزم بالحدوث لا يتحقق الا اذا انتفى احتمال نقيضه وهو
اللاحدوث المستلزم للقدم واذا كان الجزم بالحدوث موقوفا على انتفاء احتمال نقيضه فمن تحقق النقيض لا يجوز ان
يكون احتمال النقيض منتفيا فلو اعتقد ذلك القدم يلزم تحقق احتمال النقيض فيلزم تحقق الشرط وعدمه معا وهو محال
لذاته فهذا انما اشار اليه الامام الاستاد من بيان ان المنافاة ذاتية مسئلة منهم من قال المعدوم غير معلوم الراجح التقسيم
المنقول عن الاستاد ابي اسحق رحمه الله على ان المعدوم غير معلوم وذهب المعتزلة واكثر اصحابنا الى ان المعدوم معلوم
وللاستاد ان يحتج على قوله بما ذكره الامام ولعرس ان يقول كل ما كان معلوما فلا بد وان يتميز عن غيره وكل متميز عن غيره
فهو موجود فاذن كل معلوم فهو موجود وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما فينتظم قياس
هكذا المعدوم ليس بموجود وكل ما ليس بموجود لا يكون معلوما فالمعدوم ليس معلوما وهذه هي الحجة التي اعتمد عليها
من زعم ان المعدوم غير معلوم واحتج من قال ان المعدوم معلوم بوجهين الاول انا نحكم عليه بانه غير معلوم
وخصصتم بهذا الحكم فهو اللامعلوم والحكم على امر ما يستدعي تصور المحكوم عليه والمحكوم به لان ما لا يتصور
لا يمكن الحكم عليه واعترض على هذا الوجه بعض لسر ولكم ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه حكم عليه بانه لا يمكن الحكم
عليه فيكون كلامكم مناقضا الوجه الثاني انا نعرف ان ههنا امورا معدومة مثل انا نعلم عدم شريك الله وعدم اجتماع
الضدين وعدم حصول الجسم الواحد في المكانين في زمان واحد وغير ذلك وهذه المعدومات متميزة عن الغير وهذا يدل على
ان المعدوم معلوم احتجوا عليه وقالوا لا يجمع بين هذين لاستحالة ان المعدوم اما ان يكون بسيطا واما
ان يكون مركبا فان كان بسيطا دل مثل عدم ضد الله تعالى فذلك انا نعقل لا حاجة الى سببه بامر وجودي فلا ان يقال الا بالعرض الله

تعالى ليس بنفسه الله لنفسه السواد الى السائر فلو لا مرو المصادف اى اصلية من وجوديين والا لاستحال
ان يكون عدم ضد الله تعالى وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع السواد والسائر فالعلم انما يتعلق العلم
باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والسائر حتى يعقل ثم يعقل الاجتماع الذى هو امر وجودى معقول
حاصل في السواد والسائر فالحاصل ان عدم البسائط انما يعقل بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات
انما يعقل بسائطها هذا ما استقر عليه جمهور الحكماء والامام الاستاد رحمه الله عليه واتفق جمهور الحكماء هذا المعنى
واتفقوا على ان المعدوم يستحيل معرفته بدون ما ذكرناه ثم احتجوا على كلام الاولين بان المعدوم في الخارج
ثابت في الذهن النفساني بما فرع سيدنا الامام الاستاد قدس الله روحه على تقرير حجة الفريق الاول وهو القائلون بان
المعدوم غير معلوم شرع في ايراد السؤال على تلك الحجة وتقريره ان يقول هو لكم كل معلوم متميز وكل متميز ثابت
مسلم وعندنا ان المعلوم معلوم متميز ثابت في الذهن واذا كان كذلك لا يستقيم قياسكم لا يفيد الصورى ان المعدوم
ثابت في الذهن فيصدق عليه كونه ثابتا في الذهن فيعقل عليه الثابت في الذهن اخص من الثابت فيكون المعلوم
هنا ثابتا وليس كلامنا فيه واما الكلام في العلم بغير الثابت النفساني بما فرع سيدنا الامام الاستاد رحمه الله عليه
من تقرير السؤال شرع في الجواب وذلك من وجهين الاول ان الثابت في الذهن اخص من الثابت بدليل ان الثابت
في الخارج والثابت في الذهن فيكون الثابت اعم من كل واحد منهما فيكون كل واحد منهما اخص من مطلق الثابت
واذا كان المعلوم ثابتا هنا فيكون هذا غير محل النزاع لان كلامنا في العلم بغير الثابت لا في الثابت فالحاصل ان الا
سوى في اصلا في الذهن وفي الخارج لا يكون معلوما الوجه الثاني من الجواب هو انا اذا علمنا شريك الله تعالى
معدوم فهل انا علمنا شريك الله ثابتا في الذهن الا ان القول بكون شريك الله تعالى ثابتا في الذهن محال لان شريك
الله تعالى هو الذي يجب وجوده ويكون موصوفا بالصفات الثابتة للاله وشريك الشريك يحل الصعوبة في الذهن
محال لان الثابت في الذهن يكون محتاجا في حصوله الى الذهن والمحتاج في حصوله الى الغير لا يكون واجبا لذاته فاستحال
ثبوت شريك الله تعالى في الذهن ثم فرق الحاضر في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك النفساني
اعلم ان الامام رحمه الله عليه لما قرر ان ثبوت شريك الله تعالى في الذهن محال اجاب عنه وقال نحن
لا نقول الثابت في الذهن هو نفس الشريك بل نقول الثابت في الذهن تصور الشريك والعلم لا نفس الشريك
وحقيقته فلا يرد علينا ما ذكرتم فاجاب عنه وقال نعم كلامنا في العلم الحاصل في الذهن والذهن
الثابت في النفس واما الكلام في متعلق هذا التصور فنقول متعلق العلم والتصور اما ان يكون ثابتا في نفسه
او ثبوتا فان كان الاول يلزم ان يكون النفي المحض والعدم الصرف متميزا ثابتا وهو محال وان كان الثاني فثبوته
اما ان يكون في الذهن واما في الخارج والاول محال لما بينا ان شريك الله يمتنع ثبوته في الذهن وان كان في الخارج فهو
محال

واللازم ان يكون المعدوم في الخارج ثابتا في الخارج وهو محال فهذا كلام الامام الاستاد رحمه الله عليه مسئلة
مسئلة المسؤول ان العقل الذى هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات الى آخر
التفسير اختلف الناس في العقل فقال قوم منهم الفلاسفة العقل من العالم العلوى وهو جوهر مفارق
العالم والسالك الاشخاص المعمورة بالعقل جزئيات من كل العقل فسالكه الجزئيات لا عدا الى الطابع
ما دام جوهر الابدان عن الاعداد فافر العقل والنحو بعا لهذه وقال قوم انه جوهر بسيط او جوهر
لطيف شابك للاجرام الكثيفة وقال قوم انها قوة في طبعه يتوصل بها الى درك المعلوم وقال المحاسبى
راضيا انما العقل غريزة يتوصل بها الى المعرفة وقال ابو الحسن الاشعرى رحمه الله عليه لا فرق بين العقل والعلم
ولكن العقل علم مخصوص وقال الحارث العاقل من عقل عن الله امره ونهيه وقال الجبائى العقل
هو العلم الصادر عن القبيح الداعى الى الحسن وقال بعض المعتزلة العقل هو العلم بقبح القبيح وحسن
الحسن وقال قوم هو الذى يميز به بين خير الخيرين وشر الشرين وقال القاضى ابو بكر العقل
الذى هو مناط التكليف من قبيل العلوم ثم فسره وقال هو العلم باستحالة المستحيلات كاجتماع الضدين والعلم
بان المعلوم لا يخلو عن الوجود والعدم والموجود اما قديم واما حادث والعلم بمجارى العادات كالعلم بان النجاد
لا يصير والجبال لا تسير فهذه مذاهب الناس في العقل واستدل القاضى فقال العقل لا يخرج اما ان يكون ...
من جنس لا يختص الاتصاف به بعض الذوات دون البعض واذا ثبت انه موجود فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا
والاول باطل لانا بينا ان كل موجود سوى الله تعالى محدث واما ان كان الثانى فاما ان يكون جوهرا او عرضا والاول
باطل لان الجواهر متماثلة فلو كان الجوهر عقلا لكان كل جوهر عقلا وايضا العقل من الصفات التي تقتضى احكامها الذوات
والجواهر ليست كذلك فاذن العقل ليس جوهرا فهو اذن عرض فاما ان يكون من قبيل العلوم او لا يكون والثانى باطل
والا لصح انفكاك احدهما عن الآخر وهو محال لانه يمتنع ان يوجد عاقل لا يعلم شيئا او عالم بجميع الاشياء ولا يكون
عاقلا واذا كان القسم الثانى محالا تعين القسم الاول فثبت ان العقل من قبيل العلوم ويمتنع ان يكون عبارة عن جميع
العلوم لان الذات العارية عن معظم العلوم تكون متصفة بالعقل فلو كان العقل عبارة عن جميع العلوم لما اتصف
الذوات العارية عن بعض العلوم بالعقل ولما كان كذلك بطل القول بكون العقل عبارة عن جميع العلوم
فان العقل عبارة عن بعض العلوم فاما ان يكون من قبيل العلوم النظرية او من قبيل العلوم الضرورية والاول
محال لان العلوم النظرية مشروطة بالعقل اذ يمتنع حصولها الا بعد الفكر والتأمل والفكر والتأمل
بدون العقل محال فلو كان العقل عبارة عن العلوم النظرية لزم كون الشيء مشروطا بنفسه وهو محال لان الشرط
متقدم على المشروط بالذات والمشروط متأخر عن الشرط بالذات فلو كان الشيء شرطا لنفسه لزم كون الشيء

معد ما علم نفسه بالذات فهو محال ولانه قد يتصف بالعقل من لا يشترط ولا يستدل فادم العقل من العلوم
الضرورية فاما ان يكون عبارة عن جميع العلوم الضرورية او يكون عبارة عن بعضها والاول باطل لان العلم بالمحسوسات
من الضروريات وقد يعقل من لا ادراك له اصلا فتعين انه بعض العلوم الضرورية وطريق تعيينه ان يسبر فكل علم يمتنع
خلو الموصوف بالعقل منه ولا يشاركه فيه من لا يتصف بالعقل فهو من العقل وكل علم يجوز الاتصاف بالعقل مع
انتفائه ولا يجوز خلو العاقل ولكن يشارك العاقل فيه غير العاقل فليس من العقل وكذا العلم بالمدركات فاما العلم بانه
لا يخلو المعلوم عن النفي والاثبات ولا يخلو الموجود عن قدم او حدوث فهو مما لا يخلو العاقل منه ولا يشارك فيه
العاقل من ليس بعاقل فهو من العقل وبالغ القاضي حتى قال العلم بان الجسم اما ان يكون متحركا او ساكنا والعلم باستحالة
اجتماع المتضادات والعلم بوجوب العادات كلها من قبيل العقل وضعفه الاصحاب وقالوا العلم باطراد العا
دات لا يمكن ان يشترط في كون العاقل عاقلا فانه من الكائن ان يخلق الله سبحانه وتعالى شيئا فردا او جيلا ومع ذلك لا
خبر عنده من عادات الناس فهو انه متصف بالعقل فهذا ما قرره اصحابنا رحمهم الله واعلم انه كيف ما [illegible] هذا الفصل
من حيث [illegible] كان من الكلام لبعض اصحابنا فعارضه فلم احتج بهما تعالى واما [illegible] من الامام وغيره
من المتقدمين [illegible] يتكلمون على من يقول العقل معنى زائد على العلم كالحارث المحاسبي ولكن يقوله مشروط
بحصول بعض العلوم فالحاصل ان العقل امر مغاير للعلم والاكثر كونهما متغايرين جواز انفكاك احدهما عن الاخر كما ان
الجوهر والعرض متغايران ولذلك العلة والمعلول متغايران ولا يجوز انفكاك احدهما عن الاخر واذا جاز [illegible]
متغايرين [illegible] على وجه لا يجوز [illegible] احدهما دون الاخر [illegible] ان يكون العقل والعلم [illegible] فلا بد
من دفع هذا الاحتمال بالتقسيم كلاما فاجاب المتكلمون عنه وقالوا في حكم الشرط جواز ثبوته بدون
المشروط فظهر [illegible] العقل امرا غير العلم على وجه يكون مشروطا ببعض العلوم لجاز [illegible] العلوم
بدون العقل [illegible] فهو محال [illegible] ان يكون المتكلم [illegible] عاقلا
حيث العلة والمعلول [illegible] وجود العلة بدون المعلول [illegible] وجود الجوهر بدون العرض
الى [illegible] السؤال الثاني مما اورده الامام الاستاد على
طريقة الاصحاب انهم قالوا العقل [illegible] العلم كالحي النائم والمغمى الذي [illegible] مستيقظا
ليس [illegible] وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات واجاب الاصحاب عنه وقالوا الانسان اذا
[illegible] العلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لا يكون عاقلا حقيقة ولهذا [illegible]
[illegible] من العقل الذي هو مناط التكليف فالغافل والنائم لا [illegible]
[illegible] علم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان كان المرء يسمى عاقلا [illegible]

الحال عاقلا لانه لا يخفى انه لو كان لصار عاقلا به وايضا قول الجوارح العاقل من عقل عن الله امره ولذلك باطل
لان العقل دال [illegible] على ان [illegible] امر الله [illegible] الافعال [illegible] عاقلا [illegible]
[illegible] ان يسمى عاقلا وايضا قول المعتزلة العقل ما يعلم به قبح القبائح وحسن الحسن فهو بناء
على مسألة التحسين والتقبيح وسائر الكلام على بطلانها ان شاء الله تعالى وايضا ذلك من قبيل العلم النظري
ونفسه العقل [illegible] لان العقل باطل واستدل من قال العقل جوهر [illegible] للعلم بقوله عليه السلام ان الله تعالى
خلق العقل من احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر فقال [illegible] ما خلقت خلقا اكرم [illegible]
ولا اعدل [illegible] قال الله تعالى [illegible]
ليس من قبيل الاعراض فالجواب [illegible] اصحابنا [illegible] ذلك العقل [illegible] اقبل [illegible]
عقلت بالعقل [illegible] ان الله تعالى خلق العقل احسن صورة [illegible]
[illegible] من خبر الواحد وما ذكرناه من الدليل العقلي [illegible] ظهر ان العقل عرض
[illegible] هذه العلوم الضرورية عند سلامة الحواس [illegible] الامام الاستاد قدس الله
روحه على طريقة الاصحاب [illegible] المحاسبي [illegible] العقل عرض [illegible] جعل الله عليه العاقل
[illegible] ذلك المعنى هذه العلوم الضرورية ولكن بشرط سلامة الحواس [illegible] هذا المعنى الذي هو
العقل قد يحصل بدون العلوم الضرورية اذا اختلت الحواس وقد اشار اليه [illegible] ذكر الامام
رحمه الله عليه [illegible] على ايراد الاسولة على دليل المتكلمين [illegible] عبارة عما
ذكر [illegible] الدليل [illegible] الحكم [illegible]
قال الامام [illegible] ذلك [illegible] النائم عاقلا وكذلك العاقل [illegible] يجوز [illegible] الواجبات
واستحالة المستحيلات [illegible] العقل بدون العلم [illegible]
[illegible] يكون العاقل والنائم عاقلا حقيقة [illegible]
العقل الذي هو مناط التكليف [illegible] هذه المسئلة [illegible] ومنها العقود والمزاج
[illegible] سلامة الحواس الاعضاء [illegible] معقول وان كان [illegible]
من قبيل الاعراض [illegible] اختلف الناس في العقل فقال قوم [illegible] الفلاسفة
انها عبارة عن سلامة الاعضاء وقال قوم انها عبارة عن المزاج [illegible] المزاج
واحد [illegible] المزاج [illegible] متوسط بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة [illegible]
الكيفيات الاربع [illegible] بالنسبة اليها [illegible] يكون حكم المزاج

من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها اذا كانت بغير وجوده وتماثل بانواع العدد من جنس
ما بين هذه الكيفيات غير انها ليست هي نفس المزاج واما ان العدل امر سوى مغاير لسلامة الاعضاء وان
احدا لا يفرق في نفسه بين تعذره على الاحساس اذا ارادوا وبين حركته اذا ارادوا اذا لم يصح الاحساس
وهذا الفرق ضروري ثم هذا الفرق يمتنع ان يكون الراجع الى نفس الحركة لانا قد بينا انهما من نوع واحد ويمتنع ان يكون
الراجع الى كون المكلف سليم الاعضاء او من صفاته لانا قد بينا هذه الاوصاف مع الحركة فان الفرق
المدرك راجع الى صفة وجودية وراء سلامة الاعضاء وغير ذلك من الصفات ولا يمتنع ان يكون امرا وجوديا لان المدرك
المحسوس في النفس يمتنع ان يكون عدما محضا [illegible] فعال [illegible] من جنس هذه الاوصاف فمثل الاوصاف
بالفعل او حال الانفصال والفعل المسمى لما وقع الامام الاستاذ رحمه الله عليه من تقرير حجة من اثبت
العدل وراء المزاج وسلامة الاعضاء شرع في الاعتراض عليه وتقريره ان يقول على اصحابنا هذا الاستدلال انما
ان يثبت قبل الفعل او حالة الفعل او بعد حصول الفعل والاول باطل لان العدل عندكم لا يثبت قبل الفعل الا انا
نثبت معه والثاني محال لان الفعل المرتعش كما لا يمكن تركه حال وجودها فالمختار ايضا لا يمكن تركها حال
حال وجودها اذ حال وجود الفعل لا بد وان يكون الفعل موجودا في تلك الحالة فلو كان تلك الحالة صالحا للعدل لزم
اجتماع الوجود والعدم في الحالة الواحدة بالنسبة الى الفعل الواحد وهو محال واما القسم الثالث فهو محال
لان العدل لا يتعلق له على الفعل المعدوم فاذن لو ثبت هذا الاستدلال اما ان ثبت قبل الفعل او معه او بعده والا
فيلزم ان ما سواها باطل فبطل القول بهذا الاستدلال واعلم ان اصحابنا رحمهم الله اجابوا عنه بوجهين الاول ان
الفرق الذي نجده في النفس معلوم بالضرورة وما ذكرتم من قبيل التشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب الثاني
انا نختار القسم الثاني انما قوله كان المرتعش لا يتمكن من ترك الفعل حال وجوده فكذلك المختار لا يتمكن من الفعل
حال وجوده قلنا مسلم ولكن لا نسلم ان هذا ابطل الفرق الذي نجده من انفسنا بالضرورة وهذا لان [illegible] الحالة
لا قدرة للمرتعش على تلك الحركة والمختار له قدرة وان تساويا في انه لا قدرة لهما على تركها حال وجودها
والصاحب [illegible] هذا الاستدلال الى اخر ما قرره المصنف هذا هو تقرير السؤال على مذهب [illegible]
وتقريره ان يقال هذا الاستدلال [illegible] يحصل اذا خلق الله الحركة او فعلها او بعدها لان الحركة عندكم مخلوقة لله
تعالى وليس لقدرة العبد فيها اثر البتة والاول محال لان حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري
واذا كان حصولها ضروريا استحال ان يكون مقدورا بالاستدلال والثاني محال لان حصول العدل قبل ان
يخلق الله تعالى الحركة عندكم محال والثالث محال لان المعدوم اولى بالعدم عليه ولا يصلح قدرته للابتداء
واجاب اصحابنا ان هذا الاستدلال يحصل حال ما خلق الله تعالى الحركة اما قوله حصولها في تلك الحالة ضروري

ان اراد به انه لا بد من حصول الحركة عند استيلاء [illegible] فمسلم ولكن لم قال انها غير مقدورة وان اراد انها ضرورية ان انها غير مقدورة
فهذا محل النزاع فلا يصح ان يحتج بذلك دليلا على بطلانه [illegible] وقال المعتزلة الى اخر ما قرره المصنف
لما فرغ من كلام الاستاذ رحمه الله من توجيه السؤال على قواعد اصحابنا شرع في توجيه السؤال على قواعد المعتزلة والقول
ان يقول لا بد من الداعي وجود الفعل عندكم والداعي عبارة عن العلم باشتمال الفعل على المصلحة او الظن او الوهم واذا
كان كذلك فنقول هذا الاستدلال اما ان يثبت عند استواء الداعي الى الفعل والترك او عند رجحان احدهما وان كان
رجحان داعية الفعل على الترك او رجحان داعية الترك على الفعل والاول باطل لان عند استواء الداعيين يمتنع الفعل
عندكم وعند الامتناع لا يثبت المكنة والعدل عليه والثاني محال لان عند حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح
وعلى هذا التقدير لا يثبت المكنة على الفعل ولا على الترك اما على الفعل فلانه واجب الوقوع وواجب الوقوع غير مقدور
ضرورة ان المقدور يجوز وقوعه ويجوز عدم وقوعه ويكون القادر في حالة ان شاء فعله وان شاء تركه واما على الترك فلانه ممتنع
والممتنع غير مقدور لان المقدور هو الذي ان شاء فعله القادر وان شاء تركه فاذن هذا الفرق في الاستدلال اما ان يثبت
حال الاستواء او حال الرجحان وكل واحد منهما ينافي العدل فامتنع القول بثبوت هذا الاستدلال والعلية والاختيار
واجاب [illegible] عنه وقالوا انا نختار حال الاستواء قوله عند الاستواء يمتنع الفعل قلنا الفعل وان كان ممتنعا
الا انه مقدور بمعنى انه لو انضم اليه الداعي لكانت تلك القدرة مؤثرة في وجود الفعل [illegible] العدم مع الفعل لا
للمعتزلة لان العدل عندهم عرض فلا يكون باقيا فلو تقدم على الفعل لاستحال ان يكون مؤثرا على الفعل لاستحالة وجود العدل
[illegible] لا عدم الفعل [illegible] العدم [illegible] يستحيل ان يكون مقدورا او حال حصول الفعل لا قدرة المصنف [illegible] الاشاعرة
على ان القول مقارنة للفعل وانها تمتنع وجودها قبل الفعل وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية الى ان العدل قبل
الفعل واختلف المعتزلة في وجودها مع الفعل فقالت طائفة منهم انه يمتنع بقاؤها الى حال [illegible] وقالوا او القول بها يلزم
منه القول بصعود السطح بعد احراقه وبقطع [illegible] بعد الاحراق والعلو ان بالكائن والمسعى العوامل بعد هلاكها
وقبلها وذهبت طائفة منهم الى تجويز بقائها الى حالة الفعل ويكون موجودا في حالة الا انها لا تكون [illegible] على [illegible] ما تعلق بها
[illegible] الثاني وقال بعضهم انه لا بد من وجودها ولكن [illegible] واحتج اصحابنا بالمعقول والمنقول اما
المعقول فهو انا [illegible] من العرض لا يبقى زمانين واذا كان كذلك فلو تقدمت العدل على الفعل فلا يخلو اما ان يبقى
الى حالة وجود الفعل او لا يبقى والاول محال والثاني محال لان الفعل حينئذ لا يكون مقدورا والا يلزم وقوع الفعل بالقدرة
المعدومة ولو جاز ان يكون العدم مؤثرا لجاز ان يكون صانع العالم [illegible] عدما محضا [illegible] وذلك [illegible]
وهو محال واما المنقول فهو قوله تعالى فضلوا فلا يستطيعون سبيلا الله سبحانه وتعالى [illegible] الاستطاعة
للضلال [illegible] لانه [illegible] الضلال فيكون مستطيعا له او لم يكن مستطيعا له لا يكون ضلالا لانه [illegible] كل استطاعة سواها

فاستطيع من هذه الآية انهما ونفى كل استطاعة وذلك يدل على ان القدرة على الشيء تكون مع الفعل وقوله تعالى ما كانوا
يستطيعون السمع ومعناه ما كانوا يستطيعون قبول السمع بمعنى القبول يستعمل في اللغة بمعنى السمع وطاعة
اى قبولا وطاعة وقال سمع من فلان نصيحته اى قبلها وقال اسمع كلامي واسمع نصيحتي ويراد به اقبلها ومنه قول
المصلي سمع الله لمن حمده اى قبل الله حمد من حمده ومن الدعاء اللهم اسمع واستجب اى اقبل دعائي واستجب فبان انه نفى عنهم
الاستطاعة الايمان مع كونهم مكلفين وضلالهم يدل على ان الاستطاعة الايمان مع الايمان وقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام
انك لن تستطيع معي صبرا اراد انه ليس معه الصبر فنفى استطاعته فدل على ان استطاعة الصبر مع الصبر ويدل
عليه ان صفات القدرة من صفات التعلق اذ لا يتصور وجودها من غير مقدور واذا كان كذلك فتعلق القدرة اما
ان يتعلق بالفعل حال وجود القدرة او حال وجود الفعل والاول محال لان تلك الحالة يمتنع وجود المقدور فيها واذا
امتنع وجود الفعل فيها استحال ان يكون مقدورا والثاني محال لان حال وجود الفعل يكون موجودا فلو تعلقت القدرة به
تعلق الايجاد يلزم ايجاد الموجود وانه محال وانها فالعدم فيلزم ان الفعل حال وجوده لا يتعلق به القدرة
واحتج المعتزلة بوجوه الاول ان الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن حال كفره قادرا على الايمان كان ذلك
تكليفا بما لا يطاق وهو محال عقلا الوجه الثاني ان الحاجة الى القدرة ليس الا لايقاع الفعل بها وادخاله في
الوجود فلما دخل في الوجود فلا حاجة الى القدرة وصار الحادث بهذا المعنى كالباقي الوجه الثالث لو وجب ان تكون
القدرة مع المقدور للزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى لان الحال لا يخلو اما ان يكون قدرة الله
اما قديمة او حادثة فان كانت قديمة والقدرة مع المقدور للزم من قدم القدرة قدم المقدور فيلزم ان يكون العالم
قديما ويلزم من ذلك مقدوره وكل ذلك محال وان كان الثاني لزم حدوث قدرة الله تعالى فعلم ان القدرة لو وجب فيها ان
تكون مع المقدور يلزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والقسمان باطلان فبطل القول بكون القدرة مع المقدور
الوجه الرابع تمسكوا بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ولذلك احتجوا بقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا واحتج اصحابنا بانه لو تعلقت القدرة بالفعل حال وجوده لتعلقت به حال بقائه اذ كل
واحد منهما موجود محقق ولما استحال تعلق القدرة بالفعل الباقي لكونه موجودا فكذلك امتنع تعلقه به حال
حدوثه لكونه موجودا والجواب عن الاول انه يلزم تكليف ما لا يطاق وهو مذهب ابي الحسن الاشعري رحمه الله
اصحابنا فلم يعلم انه محال ولئن سلمنا ولكن لم يعلم انه تكليف بما لا يطاق وانما يكون كذلك ان لو كان الايمان واقعا
ان يكون للعبد قدرة عليه ولئن كان كذلك فانه مقدور زمانه في الحال حال ورود الامر عليه فلا كان قادرا على الايمان
ولكنه غير مأمور بايقاع الفعل في زمان ورود الامر بل يكون ذلك تكليفا بما لا يطاق وسلمنا ولكنه وارد عليه
لانه حال عدم القدرة فالفعل عنده ممتنع والممتنع لا يكون عليه مكلفا فيكون الامر به في تلك الحالة امرا بالايمان عليه

وحال وجود الفعل لا قدرة عليه فلو كان الامر واردا في تلك الحالة لكان مأمورا بما لا قدرة له عليه وذلك تكليف ما لا يطاق
فكان التكليف بالمحال لانا نقول انكم حسبتم معنى قولنا انه في الحال مأمور لان يأتي بالفعل
في الحال بل بان يأتي به في الحال الثاني هذا احد القسمين وهو انه مأمور بالفعل حال عدمه
فان الفعل في تلك الحالة ممتنع الوقوع فليس لو كان مأمورا في تلك الحالة بايجاد الفعل كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وتحقيق
لا نقول بانه في تلك الحالة مأمور بايقاع الفعل بل نقول انه مأمور في حال وجود القدرة بان يأتي بالفعل في الزمان الثاني لا في ذلك
الزمان فلا يكون تكليفا بالمحال فلئن الجواب عن وجهين الاول انا نقول ما ذكرتم فهو لازم عليكم وذلك انا نقول
الكافر حال كفره مأمور بالايمان لا ان يأتي بالايمان حال كفره بل بان يأتي به في الزمان الثاني وهو زمان وجود الايمان ولا تعلق القدرة
به فلا يكون ذلك تكليفا بما لا قدرة له عليه والثاني ان ... كون الفاعل فاعلا اما
ان يكون عبارة عن نفس الفعل منه واما ان يكون عبارة عن امر زائد عليه فان كان الاول امتنع ان يكون فاعلا الا حال وجود الفعل
منه واذا كان كذلك استحال ان يقال انه مأمور بالفعل في الحال فعلا لا يوجد في الحال بل بان يأتي به في الحال وان كان الثاني كانت
تلك الفاعلية حادثة وكل حادث لا بد له من فاعل فيكون الكلام في كونه فاعلا لها كالاول فيؤدي الى التسلسل والاقتصار على انه مأمور
بان يأتي به بان يأتي به في الحال حال وجوده فيكون مأمورا بان يأتي به حال وجوده وحال وجوده لا قدرة له عليه لان ايجاد
الموجود محال فكان هذا الكلام ساقطا من كل الوجوه والجواب عن الثاني هو ان الحاجة الى القدرة لا لاجل ان يدخل
ان يدخل من العدم الى الوجود فليس ما ذكره ينتقض بالعلة والمعلول فان الحكم المعلل بالعلة الموجبة مقارن لتلك العلة
الشرعية بل ان نقول اذا ثبت الحكم فلا احتياج مع ثبوته الى العلة عليه معارضة له فكذلك هنا والجملة جواب ثم هاهنا
وكذلك ما ذكره ينتقض بالشرط والمشروط وليس لقائل ان يقول اذا وجد المشروط فلا احتياج الى الشرط لوجود معارض
له فكذلك هنا والجواب عن الثالث انا لا ندعي ان كل ما ... قدرة يجب مقارنتها للفعل لئلا يلزم ما ذكره بل
ندعي ان القدرة الحادثة لا بد ان تكون مقارنة للفعل فكيف يلزم ما ذكره والمعتزلة ... قول الله تعالى ان
... على المقدور ... فيستحيل ... فاستحال ... على المقدور لانها عرض والوصف
لا ... والصانع قدرة الله تعالى متعلقة بالاختراع والايجاد ومن شرط القدرة الاختراع المقدم عليه ...
... والاختراع ومن هاهنا قال اصحابنا ان الكلام في الاستطاعة فرع من الكلام في خلق الافعال لمن ادعى ان القدرة
... الايجاد والاختراع وزعم انها متقدمة على الفعل ... كونها موجبة ومن زعم انها لا يتقدم عليه زعم انها
... وذلك غير ممتنع والقائلون على استحالة تقدم الاعراض ... هذه المسألة واما جواب الاستاذ الامام
رحمه الله عليه عن هذا الوجه ... بان الوجه انه غير متوجه على ما ذكروه ولكن مراده ان القدرة لا تتعلق
باسم ... على العدم ... الى الوجود ... لتلك القدرة تعلق بالايجاد فكانت تلك القدرة مع الفعل المتجدد

هو المؤثر في وجود ذلك الفعل وبيان هذا الاصل ان القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة عرض باقية فيمتنع ان يقال بتجدد
عليها لعلو بحيث يصير المجموع الحاصل مبينا ومن ذلك الفعل المتجدد موثر الفعل حرفي ان القدرة الحادثة عرض باقية
لما منعنا ان يقال الاعراض محال بطل القول بنقل الله تعالى وقدرة العبد فلا بد من وجود معارضة وقدرة العبد للفعل
وجود معارضة قدرة الله تعالى للفعل واحتجوا في نفي هذا الجواب بانه يعد وجود هذا اما قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت فليس المراد من المال بالعقل انه العقد ولقوله عليه السلام الاستطاعة الزاد والراحلة
والمال جسم من الاجسام يتحد القدرة بعد وقوعه واما قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فليس الله تعالى اطلق
فعال لما استطعتم مطلقا معناه ما استطعتم اصل المستطاع من التقوى وتركه ولا يخلو المكلف من احدهما وان كان
مع الفعل واما قوله لو تعلقت القدرة بالفعل حال حدوثه لتعلقت حال بقائه فليس لانسلم وما الدليل عليه انما
يستقيم ما ذكره لو تعلقت القدرة به لاجل الوجود لم نعد بالتعلق القدرة به لاجل الحدوث يعني به ان الحدوث علم انما
الى القدرة وهذا المعنى منتف حال البقاء فلم يتعلق به اي لم يكن كذلك لا الى البقاء دليل مسئلة القدرة لا تصلح
للضدين عندنا خلافا للمعتزلة المفسر اعلم ان هذه المسئلة فرع المسئلة السابقة ومبنية عليها اذا عرف هذا
فنقول القدرة الحادثة عندنا لا تتعلق الا بمقدور واحد لانها انما توجد مقارنة للفعل فلو تعلقت بالضدين لزم وجود
الضدين معا وهو محال وعند المعتزلة القدرة الحادثة تتعلق بالمتضادات التي لا تتناهى ثم بعضهم عن هذا الاصل
ثم قالوا القدرة الحادثة تتعلق بالاجسام لعدم المقدور على تعاقب الاوقات وزعموا ان القدرة الواحد لا تتناهى
بها افعال متماثلة في محل واحد في وقت واحد وانما يمتنع ان يكون لكل مقدور وان كثر اعداد الامثال مع اتحاد المحل
والوقت كون القدرة على عددها واما الفلاسفة فلهم تفصيل في هذا الباب قالوا ان كان المراد ان هذه القوة
ليست هي نامية على الفعل وصلة فقط فهو الا ان هذه القوة متى كانت بين الضدين استحال ان يصدر عنها احد
لا لم يعتد بالحال التي اولى بالاخر ومتى حصل مرجح التردد لم يكن قوة على الضدين فان اراد وان القوة التي هي
حال الواحد اليها مرجح يصير مؤثرا لا يقدر على الفعل فهو باطل والفرق فيه انما يتعلق بنقل المذاهب اذا عرف
هذا فنقول قد بينا ان القدرة الحادثة مع المقدور فلو تعلقت القدرة الحادثة بالضدين لقارنتهما فيؤدي الى اجتماع
الضدين وهو محال ثم لان القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن وذلك غير مفهوم التمكن وهذا الاخير بان
المفسر لما فرع الامام الاستاذ رحمه الله من نقل المذاهب شرع في اقامة الدليل على مذهبنا وذكر حجة
الاول وهو ان القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن واحد كمفهوم التمكن من السكون فيكون القدرة على احد
مغايرة للقدرة على السكون وهذا المطلوب والاعتراض عليه ان يقال لا نسلم ان القدرة عبارة عن التمكن
القدرة عبارة عن صفة من شأنها التمكن وايضا لنا ان يقال القدرة على الحركة من حيث هي مؤثرة على الحركة مغايرة

للقدرة على السكون من حيث هي قدرة على السكون او يقال القدرة التي هي صفة بدون اضافتها الى الحركة والسكون
صفة واحدة فان كان الاول فلا خلاف في تعدد القدرة بذلك التفسير وان كان الثاني فالدليل على ان القدرة المنسوبة الى
الحركة بدون اخذ النسبة معها هي القدرة المنسوبة الى السكون بدون اعتبار النسبة فان النزاع ما وقع الا في هذا
المقام الوجه الثاني وهو المذكور لاصحابنا وعليه تعويلهم هو ان نسبة القدرة الى الطرفين اما ان يكون على السوية
او لا على السوية فان كان الاول استحال كونها مرجحة ومصدرا لاحدهما الا عند انضمام مرجح اليها فيكون مصدر الاثر
المجموع المركب من القدرة والمرجح فلا يكون القدرة وحدها مصدر الاثر فلا يكون قدرة وان كان الثاني فحينئذ لا يكون
القدرة قدرة الا على الراجح فاما على المرجوح فلا لانه ممتنع الوقوع والممتنع لا يكون مقدورا والاعتراض عليه
ان يقال الكلام محال على التقديرين وذلك لانا نختار الاول اما قوله في الاول استحال ان يصير مصدر الاثر
الا عند مرجح فليس لا نسلم فان القادر المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وهذا هو العمدة في الجواب
عن شبهة القدرية الا ان الامام ذكر هذا الكلام على سبيل الالزام فانهم لا يجوزون صدور الاثر عن القدرة الا اذا رجح
احد المقدورين على الاخر ولئن سلمنا ولكن لم قلتم ان القدرة اذا كانت لا توثر في الاثر الا عند مرجح لا يكون القدرة قدرة على
ذلك الاثر وهذا لان القدرة عبارة عن صفة صالحة لان يؤثر عند انضمام مرجح اليها وما ذكرتم لا ينفي كون القدرة
بهذا التفسير ولئن سلمنا ولكن لم قلتم انها اذا لم يكن على السوية لا يكون قدرة على المرجوح بمعنى انه لو فرض انضمام
المرجح اليه وصار مرجوحا لكان القدرة مؤثرة فيه وما ذكرتم لا يدل عليه بمعنى صلاحيتها لان تؤثر فيه لو فرض وجود
مرجح فعلم انه ليس كل ما لا بد لعدم ذلك واعلم ان هذه المسئلة لا تستقيم الا انه يصح المسئلة المتقدمة
عليها وهي ان القدرة الحادثة مع الفعل ومما تمسك اصحابنا انهم قالوا لو كانت القدرة الحادثة تتعلق بالضدين فلم يخص
احد الضدين بالوقوع بالقدرة بلا داع الباقي والصحيح ان يقال الارادة تخصص احد الضدين بالوقوع فان النائم والغافل
يقع منه احد الضدين بلا داع الباقي من غير ارادة وايضا الارادة معدومة والكراهة معدومة فلم وقعت الارادة بلا
عن الكراهة ولا يستقيم منهم ان يقال الارادة وقعت بارادة اخرى اما او لابطال الارادة لا ارادة عندكم واما انا
فلا يشغل الكلام الى تلك الارادة الباقية فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ارادة ضرورية خلقها الله في العبد
ابدا وحينئذ يكون الكل واقعا بقضاء الله وقدره وهو المقصود هذا المقصود وحجة الخصم انهم احتجوا
على مذهبهم وقالوا لو كانت القدرة لا تتعلق الا بمقدور واحد لكان العبد ملجأ الى ما فعله فيكون باطلا او لا على الاتيان
حسن نسبة الحكمة من الفعل والترك ولو لم يكن قادرا على الترك لما حسن الحكمة في نفسه واما بيانا فلان القادر على
الشيء ينبغي ان يتخير بين الاقدام والاحجام واما يتحقق هذا عند التمكن من الضدين وقال الاصحاب ما ذكرتم من نقل
الدعوى اذ ليس من شرط القدرة على الشيء القدرة على تركه ويشكل بتعلق القدرة الحادثة بعد وجودها كتعلق العلم

بالمعلوم عندنا والشرع شرط لتعلق العلم بالمعلوم عندنا ان يتعلق بصفة ذاتية الممنوع فاذا علم انه ممنوع كالمعدوم
فانه علم المعنى والتصديق [illegible] او اتحاد ذلك فيكفي فيستعمل هنا اسباب العدم على الشيء من غير افتقار على صفة بها
يحصل الا ان شيئا عند اصحابنا رحمهم الله التحصيل وجوده وهو مشكل لعدم التشبيه اختلف الناس في الجور
فالذي ذهب اليه الحكماء انه عبارة عن عدم العدل عما شانه ان يكون موجودا فعلى هذا يكون التقابل بينهما من باب تقابل العدم
والملكة وذهب المتكلمون الى انه وصف وجودي والتقابل بينه وبين العدل من باب تقابل التضاد والامام الاستاذ رحمه الله
توقف فيه لعدم الدليل الدال على ان الجور امر وجودي او ليس واحتج المتكلمون عليه بانه لو لم يكن الجور امرا عدميا
والعدل وجوديا او العكس فاما ان يكون كل منهما عدما او الكل وجودا والاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب
فاذا [illegible] علم انه ليس العدل بالوجود اولى من الجور فاستويا الا ان [illegible] المستقيمة واذ هنا
العوجة ولم يجد ما لاجله صار اولى وما لا دليل عليه وجب نفيه واعترض الامام الاستاذ رحمه الله عليه
فقال نحن نسلم انه يحتمل ان يكون العدل امرا عدميا والجور امرا وجوديا وبالعكس الا ان الدليل دل على ان العدل امر
وجودي ولم يدل الدليل على ان الجور وجودي فلا جرم حصل الجزم بكون العدل امرا وجوديا وبقي الاحتمال
والشك والتردد في كون الجور امرا وجوديا ويمكن ان يحتج عليه فيقال نحن نحس واحساسا كونا عاجزين عن امور
قبل الاحساس اما ان يكون امرا عدميا او امرا وجوديا والاول محال لان العدم المحض والنفي الصرف لا يكون محسوسا
والثاني هو المطلوب [illegible] ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان الارادة عبارة عن علم الحي او اعتقاد
او ظن بان له منفعة في الفعل العاري عن [illegible] لمانع [illegible] ومن الاعراض الارادة والكراهة
واختلف الناس في الارادة فمنهم من قال انها عبارة عن العلم او الاعتقاد او الظن وليست صفة زائدة على معاني هذه الصفات
لان الشاهد ولان الغائب الا ان الارادة في حق الله تعالى عبارة عن نفس العلم بالمصالح والكراهة عبارة عن
العلم باشتمال الافعال على المفاسد اما الاعتقاد والظن والوهم فلا يكون في حق الله تعالى محال والذي ذهب
المحققون ان الارادة معنى زائد على العلم والاعتقاد والظن واحتجوا عليه بانا نجد في انفسنا [illegible] بها
على العلم والكراهة مرتبة على العلم والمرتب على الشيء [illegible] ان يكون غير ذلك الشيء فاذن الارادة والكراهة امر اخر مغاير
للعلم والاعتقاد والظن وهو المطلوب واعلم ان الارادة غير الشهوة بدليل وجود الارادة بدون الشهوة فان
الانسان يريد شرب الدواء ولا يشتهيه فلما تحققت الارادة بدون الشهوة دل ذلك على ان الارادة مغايرة للشهوة
[illegible] منهم من قال الارادة الشيء كراهة ضده وهو باطل لانه قد يراد الشيء حال الغفلة عن ضده [illegible] قال
اصحابنا رحمهم الله الكراهة من جنس الارادة لا تتم بدونها فاذا تعلقت الارادة بمراد كان ضده كراهة ضد [illegible] على
هذا اصطلحوا ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وارادة الشيء هل هي كراهة لضده ام لا فقال الكرامية [illegible]

وقال بعض اصحابنا لا واحتج الاولون بانهم قالوا الارادة الجازمة [illegible] المنع من الاخلال وكراهة الاخلال
بالمراد فيكون ارادة الشيء كراهة لضده ضرورة واحتج المانعون بانهم قالوا الامر بالشيء والمريد له قد يكون غافلا
عن ضده والنهي عن الضد وكراهته مع الغفلة عنه محال فعلم انه يمتنع ان يقال الامر بالشيء وارادته نهي عن ضده وكراهة
له واحتج [illegible] عنه بعدم الاسلم صحة احتجاجهم [illegible] مع الغفلة عن الاخلال به وارادة الشيء مع الغفلة عن الاخلال
بالمراد وظاهر انه ليس كذلك اما في الايجاب فلان المنع من الترك احد اجزاء الايجاب والمتصور له متصور لجزئه
اذ يستحيل تصور الكل بدون تصور جميع اجزائه واما في الارادة الجازمة فلان الكراهة المتعلقة بالضد وهو الاخلال
بالمراد من جملة الارادة فيتصور تحقق الارادة بدونها فلم قلتم انه ليس كذلك [illegible] حال الغفلة عن الضد
الذي هو ترك المراد والاخلال بالمراد [illegible] مسئلة العزم عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد التردد
[illegible] اعلم ان العزم من جنس الارادة والارادة اعم منه فان ارادة الشيء يجوز ان يكون من غير سبق تردد وان يكون
بعد التردد فيه واما العزم فلا يتحقق الا بعد سبق التردد فاذا وقع للانسان تردد في امر من الامور ثم جزم بفعله وجزم
الارادة على فعله او تركه سميت تلك الارادة عزما فهو محال في حق الله تعالى لاستحالة التردد عليه واما المحبة فاختلف
اصحابنا في معناها فمنهم من قال انها عبارة عن الارادة لكنها [illegible] الله تعالى في حق العباد ارادة الثواب ومن العباد في حق الله
تعالى ارادة الطاعة وقال بعض اصحابنا المحبة بمعنى المدح فمرجع الى الخبر فيكون من صفات الكلام وهذا اطلاق
العرف واللغة فمن يحب لا يسوغ [illegible] ولا يحمده والمدح [illegible] ويوصف بالمحبة قبل وجود الخبر والمدح منه
وان محبة الله للعباد ثوابه وانعامه عليهم فمرجع اما الى الفعل او الكلام ومحبة العبد لله عبارة عن اشتياقه وميله
الاشتغال بعبادته وشوقه الى الله تعالى بحيث لا يشغله عنه عن ذكره واما الرضا فاختلفوا فيه فقال عبد الله
انه يرجع الى العلم فيكون من صفات العلم وهو العلم بان العبد من اهل الثواب والكرامة وقال بعض اصحابنا انه
من صفات الفعل لانه عبارة عن الانعام بخصوص وقال شيخنا ابو الحسن الاشعري رحمه الله عليه الرضا يرجع الى الارادة
لانه ارادة الانعام المخصوص وهو مقدم على الناس وقال بعض اصحابنا انه ترك الاعتراض ومنها الرحمة وقد اختلف
اصحابنا فيها فقال المتقدمون انها من صفات الفعل [illegible] وبه قالت المعتزلة وقال ابو الحسن الاشعري رحمه الله عليه
انها من صفات الذات وهي ارادة الانعام والارادة اذا تعلقت بالانعام فوصفها الرحمة ومنها الولاية والعداوة
انها من صفات الارادة فعداوة [illegible] الاشعري فعداوة الكافر ارادة تعذيبه ابدا وطرده وتبعيده وولاية المؤمن ارادة
[illegible] وكذلك البغض يرجع الى الارادة وهي ارادة اهانة الكافر وطرده عن رحمته وتبعيده عن نعمته
[illegible] السخط فقال كثير من اصحابنا انه العقوبة وهو من صفات الفعل وقال ابو الحسن انه ارادة العقوبة
[illegible] الثلاثة لا ادري اهي من صفات الافعال ام من صفات الذات واما الاحسان فهو عبارة عن الارادة [illegible]

الى الحسن الاشعري وقال القلانسي هو من صفات الفعل بمعنى [illegible] او احضار الله الدواعي في قلب المريد واما المشية فهي عبارة عن
الارادة عند جمهور اصحابنا [illegible] الكرامية تفرق بينهما [illegible] مسئلة المنافاة بين ارادتي الضدين [illegible]
[illegible] من باب الاعتقادات [illegible] لا يمكن ان يريد الحركة لا يتصور منه السكون في الجسم الذي اراد حركته في الحال
المعين واختلف المتكلمون في المنافاة الواقعة بين الارادتين هل هي من قبيل المنافاة الذاتية او من قبيل ما لا يجتمعان في المحل
الواحد في الزمان الواحد لا من جهة ذاتيهما وان كان يجوز اجتماعهما نظرا الى ذاتيهما فقال [illegible] بعدم المنافاة بينهما [illegible]
[illegible] يستحيل اجتماعهما نظرا الى ذاتيهما وذلك لان ارادة الحركة من لوازمها ايجاد الحركة وترجيحها على ضدها وارادة
ضدها من ترجيح ضدها وذلك امر متناف [illegible] لذاته وقال [illegible] ارادة الحركة تصرف عن ارادة السكون لعلمه بانه لا يحل المراد
فيكون عدم الاجتماع لهذا الصارف لا للذات [illegible] الارادة [illegible] الى ارادة [illegible] دفعا للتسلسل وذلك يوجب اسناد
الكل الى قضاء الله وقدره [illegible] اعلم ان ارادة العبد يمتنع ان يكون [illegible] لامتناع قيام الوصف بدون الموصوف
وتلك الارادة [illegible] العبد عليها اما ان يكون مخلوقة لله تعالى [illegible] او يكون مخلوقة للعبد او لا يكون مخلوقة
لا لله تعالى ولا للعبد والثالث محال [illegible] او وقوع الفعل الحادث من غير موجد واذا بطل هذا القسم [illegible]
او الثاني وان كان الاول يلزم ان يكون الكل بقضاء الله وقدره واما اذا كان الواقع هو القسم [illegible] وهو ظاهر واما ان
كان الواقع هو القسم الثاني [illegible] تلك الارادة [illegible] بارادة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول فاما
ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ارادة خلقها الله تعالى بالارادة وذلك يوجب اسناد جميع الممكنات الى قضاء الله وقدره
وهو المطلوب مسئلة ومنها كلام النفس [illegible] اصحابنا الى اثبات الكلام النفسي اعلم ان الكلام عند اصحابنا
امر مغاير للحروف والاصوات [illegible] والكلام عند المعتزلة سوى الحروف والعبارات والاصوات
[illegible] كلام النفس [illegible] الخواطر [illegible] بحاسة السمع وقال الحكماء الاصوات
المقطعة على مخارج الحروف [illegible] والكلام الحروف المقارنة للاصوات [illegible]
اذا سمع الاصوات قال اصحابنا [illegible]
ولنذكر ذلك [illegible] العبارات [illegible] ان العبارات تختلف باختلاف اللغات والمعنى الذي يجد العاقل
من نفسه لا يختلف باختلاف اللغات [illegible] والسابق [illegible] على ذلك
الاقتضاء القائم بالنفس والدليل مغاير للمدلول [illegible] الثالث [illegible]
والنسيان [illegible] الحروف والعبارات [illegible] الحروف [illegible] اللغات [illegible]
وذلك الاقتضاء الذي يجد العاقل من نفسه لا يختلف ولا يتغير بتغير اللغات وذلك يدل على انه مغاير للخواطر والتخيلات
قالت المعتزلة ذلك راجع الى الارادة [illegible] مغاير للارادة [illegible] سبحانه وتعالى [illegible]

[illegible] امر اما جهل بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن والايمان مع العلم بعدم الايمان جمع بين النقيضين وارادة المحال لا يتصور
من العالم بكونه محالا والعلم [illegible] وكذلك [illegible] الاشياء المباحة بالاتفاق وجميع [illegible]
على اصلنا قالت المعتزلة لا نسلم ان الله تعالى ما اراد الايمان من ابي جهل بل اراد منه الايمان والعلم بعدم الايمان
لعدم الايمان منه لا يمنع تعلق الارادة بالايمان نظرا الى ذاته لانه ممكن منه وان امتنع نظرا الى تعلق العلم بعدم الايمان منه
قال اصحابنا لو اراد الايمان منه ولم يقع منه وذلك المراد لكان مغلوبا [illegible] او المعتزلة [illegible] لا يصلح
للالهية [illegible] الكلام ان [illegible] الله [illegible] الاعتقادات لان الاعتقاد اما مطابق واما
علم واما جهل والذي [illegible] الاقتضاء [illegible] ولا [illegible] ولا [illegible] والاعتقاد مطابق
ولا جهل [illegible] الاقتضاء امور [illegible] الامور [illegible] والاعراض [illegible] على اثبات كلام النفس [illegible]
ان قول القائل افعل [illegible] الندب [illegible] الاباحة [illegible] التهديد [illegible] واحد
[illegible] النفس [illegible] والمعاني [illegible] يعبر عنه بالعبارات
[illegible] الشعر [illegible] نفس كلام [illegible] كلاما واما [illegible] قول
القائل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال الله تعالى ويقولون في انفسهم واختلف
اصحابنا في اطلاق الكلام على العبارات والمعاني [illegible] بالعبارات [illegible] عن ابي الحسن رحمه الله عليه انه لفظ
مشترك بين المعاني والعبارات وقال بعضهم الكلام حقيقة في العبارات مجاز في المعاني [illegible] وقال بعضهم
تسمية العبارات كلاما مجاز [illegible] علوما مجازا [illegible] قول القائل [illegible] علما [illegible] ادراك العبارات
الدالة على العلوم والمجاز [illegible] الحقائق [illegible] هذا الباب مسئلة ومنها الالم واللذة
اما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا قال محمد بن زكريا [illegible] الالم [illegible] ومن الاعراض
[illegible] الالم [illegible] وجودي انه محسوس يدركه العاقل من نفسه بالضرورة [illegible]
[illegible] امنا اللذة [illegible] على انها امر وجودي لانها محسوسة [illegible] وقال محمد بن
زكريا انها امر عدمي لانها عبارة عن الخلاص عن الالم [illegible] اللذة [illegible] وذلك ان [illegible] عنه امر [illegible]
اللذة خروج عن الحالة الطبيعية قال الحكماء هذا غلط لان احدهما بالعرض [illegible] وذلك من [illegible]
اللذة لا تتم الا بالادراك والادراك الحسي [illegible] الادراك [illegible] بالانفعال [illegible]
[illegible] الانفعال فلم يحصل الشعور ولا يحصل اللذة [illegible] يحصل اللذة [illegible] الاعند
[illegible] الطبيعي [illegible] ان اللذة [illegible] الانفعال فهو باطل لوجوه الاول [illegible]
الانسان [illegible] الصورة الحسنة [illegible] على الموجود [illegible] لا يمكنه ان [illegible]

بدفع ضرر الاشتياق إليها واحتج عليه بقوله الإنسان العاقل قد لا يختار أكل غير الاشتهاء بعضو صحيح
في الحالة وقد ذاق إلى عضو حسنه دفعة اللذة بالصحة الحسية لا بخصوص هذه الصحة فيكون نظره إليها دافعا عن
نفسه ألم الاشتياق إلى ضمن الصحة الحسية فقط عليه بحر كلام في إنسان غافل عن الحس والصحة والمسمى الحسية
من هذه الحالة إذا اطلع على صحة حسية دفعة التذ بتصورها وروحها وإن لم يخطر بباله هذه الصحة الحسية
ولا يسمى الصحة الحسية الوجه الثاني في إبطال مذهب محمد بن زكريا هو أن الإنسان إنما أدرك مثله علمه
من غير طلب لها ولا شوق إلى تحصيلها فلذة بالله عظيمة العالية الإنسان ربما اتفق له مال عظيم
أو منصب جليل مع أنه لم يكن متوقعا لها ولا طالبا لها حتى لا يقال إن حصول هذه الأمور يزيل ألم الطلب والشوق
مع أن هذه الأمور يحصل بها لذة عظيمة والاحتمال المذكور في الوجه الأول يعود في الثاني والثالث حسن دفع
أي بيان اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي وتعريف قول المعترض فيه قالوا لأن المدرك إن كان منفعل
السبب كالحك من صاحب الجرب كان إدراكه لذة وإن كان منفعل البعد كالأبخر السليم كان إدراكه ألما
ويشبه هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس إلا الإدراك المفسر اعلم أن القائل على كلا أي
على أن اللذة إدراك الملائم والملائم هو الكمال الخاص للشيء والألم إدراك المنافي قال في القانون إن
الوجع هو الإحساس بالمنافي وقال في الشفاء اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر في الأدوية القلبية
أن سبب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحالة هو حصول الإدراك والمدرك ثم كان حصول الإدراك مع الخروج
إلى الحالة الطبيعية عرض ثم كان اللذة مع الخروج عنها فظن ثم ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو إدراك
حصول الكمال لا غير وما حصل الإدراك سببا للذة وجب أن يكون مباين اللذة لأن الشيء لا يكون سببا لنفسه فصار
لنحن اللذة هو أن كان نعلاه واحتج بعض أصحابنا على أن اللذة ليست هي إدراك الملائم وأن الألم ليس هو
إدراك المنافي فقال المريض قد يلتذ بأكل الحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره ويشتغل عن الأدوية دم ملائمه
وكذلك الحكة يلتذ بها صاحب الجرب وهي لا تنفعه وأجيب عنه بأن المريض إنما يشتهي بالحلاوة
لأنه من حيث إدراك بالملائمة مثل الحلاوة ثم لما التفت إليها فيشتهي ما مالت إليها فيشتهي ليكون ذلك مريدا له
وأما الآن أعضاء الجسم فيضيق عن هضم ما تناوله فيشتهي إلى الحك لا تزال حتى لو حصل ذلك بدون إدراك
ما يشتهيه لم يشتهه هذه الحركة عن فعل الحكة بالنسبة إلى الأجرب قال الإمام الأستاذ رحمه الله عليه
وهذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس إلا الإدراك أقول إن أراد به هذا الكلام أنه لولا الألم
واللذة هو باطل لأن هذه الأمور الوجدانية المعلومة بالضرورة والأمور الضرورية لا تحتاج إلى التعريف
وإن أراد به هذا الكلام أن الألم واللذة نفس هذا الإدراك ثم عسف لأنه من المحتمل أن يكون اللذة والألم

أمرين مغايرين لنفس هذا الإدراك وإن كان لا يوجد إلا معه بل الذي يدل على أن الألم ليس هو إدراك المنافي
الطبيعة يقتضي أن سوء المزاج المختلف عموما مع أن سوء المزاج المتفق محسوس فلو كان الإدراك الألم العضو الطبيعي
هو نفس الألم لما كان يوجد إدراك سوء المزاج المتفق مع عدم الألم وبه العلم بأن إدراك المنافي وحده
لا يكفي في حصول الألم والعقد الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للألم في الحي وطالعهم أن
التفرق أمر عدمي إلى آخر ما قال المفسر اعلم أن مذهب جالينوس وغيره من الفلاسفة هو أن السبب
القريب للألم تفرق الاتصال وأما سوء المزاج فهو إنما يكون مؤلما لكونه مستتبعا لتفرق الاتصال فالحار يوجب تفرق
الاتصال والبارد لو ألم لأنه يلزمه الانفصال لأنه يقبل بكثفه وجمعه يلزم الانحلال أن يحدث الأجزاء إلى جهة
على سبيل ... من جانب ما يحدث والأسود في المجرات يوجب تسليل جموع والأبيض يقبل تفريقه والمرود أو كما
والدهان يوجب تفرط تفريقه والعفص يقبض فيقطعه التفرق لا محالة وكذلك ... السم وكذلك في الأصوات القوية
وقال أبو علي السبب الذاتي للألم أحد الأمرين وهو إما تفرق الاتصال وإما سوء المزاج المختلف إما بالذات
كالحار والبارد وإما بالعرض فهو اليابس لأنه يقبل تفريقه ربما كان سببا لتفرق الاتصال وأما الرطب فإنه
لا يؤلم أصلا وقال ... واستاد ... المنقول والمعقول السبب الذاتي للألم هو سوء المزاج فقط وأبطل
القول بكون تفرق الاتصال سببا للألم واستدل عليه بوجوه الأول أن تفرق الاتصال عبارة عن عدم الاتصال
عما شأنه أن يتصل وهذا المعنى أمر عدمي والألم أمر وجودي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون علة للأمر الوجودي
... للإمام الأستاذ رحمة الله عليه ... جعل تفرق الاتصال سببا لسوء المزاج وسوء المزاج
سببا للألم فيعود الإشكال عليك وذلك لأن سوء المزاج أمر وجودي فلو كان تفرق الاتصال سببا له وهو أمر
عدمي على ما قررته لزم أن يكون العدم المحض والنفي الصرف علة للأمر الوجودي وهو محال والإبطال هو كلم
ما أجاب الإمام عنه وقال بدن الإنسان مركب من العناصر التي بعضها طبيعية كل واحد منها الخروج
عن الاعتدال ثم إنها ما دامت متصلة ... بعضها بالبعض وحصل الاعتدال وإذا انفرد بعضها طبع كل
واحد منها حالة ... الكيفية الخارجة عن الاعتدال ... عنها ... الكيفية فالفاعل
لسوء المزاج هو طبيعة كل واحد من أجزاء البسائط ... الاعتدال ... تفرق الاتصال ...
... وإن كان ... ثم كان يجب أن يكون
... تفرق الاتصال إنما يكون مؤلما
... أن ... تفرق الاتصال ...

هو لم فقال الحس يشهد بانه مولم والمس أقوى من المحسوسات فلا يسمع القدح فيه كما لا يسمع سكون من يشكك في البديهيات
وأجاب الإمام رحمه الله عليه فقال تفرق الاتصال يقتضي سوء المزاج فالمولم عندي لا هو وأجاب
الشيخ أبو علي عن ان سوء المزاج مولم بانه يولم بالحس الأول الوجه الثاني انه احساس بالمنافي فيقتضي حصول
مناف واحد ينعكس فكل محسوس مناف من حيث هو مناف مولم هذا نص الشيخ أبو علي بن سينا واعترض
عليه الإمام الأستاذ رحمه الله عليه فقال ان كنت تعني باسم الوجع اسما لإدراك المنافي فذلك مما لا ننازع فيه ولكنا
نقول ان المعنى المخصوص الذي نجده من أنفسنا ونسميه بالألم معنى بالبرهان على ان هو نفس ذلك الإدراك أو أمر مقارن
له ومتى كان كذلك لم يكن لهذا الكلام فائدة فان حاصله يرجع الى الاصطلاح باللفظ والمقالة مفروض في سوء المزاج
المختلف فانه مدرك مع انه لا يوجد الألم الوجه الثاني ان الوجع قد يكون بمسامتة الأجزاء في العضو الوجع ولو
الاتصال لا يمكن ان يكون بمسامتة الأجزاء لانه لا بد ان ينتهي التقسيم الى حد لا يكون شيء منها تفرق فاذا وجد أجزاء
من الأجزاء الحالة عن تفرق الاتصال لا يكون عن تفرق الاتصال واعترض عليه فقيل لا نسلم ان الوجع يكون بمسامتة
الأجزاء الحقيقية نعم ربما كان ذلك بحسب الحس ولا يلزم من ذلك ان يكون بمسامتة الأجزاء الحقيقية لان الورم
كثير في السطح كان العضو فيه يتألم العضو وصارت السطوح مع صلابة فاذا حصلت الآلام في مواضع الورم
فلتلك المواضع وفروق لبعضها من البعض وصغرها لبعضها من السطوح تشتبه على الحس فيظن كون الوجع مسامتا
وان لم يكن في نفس الأمر كذلك وهذا كالادراف في المرادف والمستبدع في الموضع والريح دفعا ما عمى وخلط
النقص بالبعض ما شافانه يظهر في الحس للمجموع لون يوجد على حده وان لم يكن في نفس الأمر كذلك وادركنا الاتصال
فانا لم يكن القياس هاهنا الوجه الثالث ان الدماغ حسب لبعض ويحم وحسبه دون تفرق الاتصال
عن البرد لا يكون حسب بوجع أطراف المواضع المبردة واعترض عليه فقيل الموضع اذا تبرد فانه يتقبض
وينقص وذلك الانقباض ان يجذب أجزاءه عن أطراف الموضع الحار وان تنقبض أجزاء المبرد لبعضها من بعض وكل
سبب لتفرق الاتصال اما الأول فلانه اذا انجذب طرف عن طرف الموضع الحار انفصل عنه فحصل التفرق واما الثاني
فلان الضغط سبب لتفرق الاتصال وكذلك جعل الألم الضاغط قسما من أقسام الألم وايضا فلان الموضع المبرد لكن
ان يكون لعضاية من النقص وحينئذ [illegible] الأمر عن البارد واذا كانت هذه الاتصالات فانه لم يكن القياس هاهنا
هو الوجه الذي عول عليه الشيخ أبو علي من ان سوء المزاج للموضع مستلزم ومنها الادراكات ومن غير العلم لا اسم
التي يعبر عنها بمدارك تعرف من الحواس مع حصول العلم الى آخر التقسيم اعلم ان الادراكات المشاهدة
السمع والبصر والشم والذوق واللمس وزاد القاضي أبو بكر قسما سادسا فقال ادراك آخر الآلام يعني حرارة الآلام
[illegible] خارج عن قبيل الادراكات الخمسة زائد على العلم بالأمر والله أعلم وهذا ما علم ان أصحابنا رحمهم الله

اختلفوا انه هل [illegible] الى ان الادراكات امور وراء العلم وقال بعض اصحابنا هل الادراكات عبارة عن نفس العلم
ولذلك الا [illegible] عن العلم بالامر والله واحتج من قال بانها زائدة على العلم ان من رأى شيئا وكان عالما به قبل
حصل له معنى زائد على العلم وذلك الزائد هو الذي نعنيه بالادراك واحتج عنه فقيل ما المانع من ان يقال
انه قبل رؤيته العلم به على التفصيل ولا بخطه وبصفاته وجميع الوجوه ثم اذا رآه علم ما كان مخفيا
عليه فلذلك لم قلتم انه ليس كذلك لانه لا بد من دليل واصحابنا رحمهم الله اجابوا عنه وقالوا نحن نجد الفرق
بين حاله وهو عالم بالشيء وبين حاله وهو حاضر مشاهد والعلم بالجملة والتفصيل وبالجملة العلم من جميع الوجوه
ثابت في الحالتين وهذا ان سلم لهم حصل ذلك مرادهم وحاصل جوابهم فيه ليس الا الى التصور وادعاء الفرق
ان حصول الزائد ثم اختلف المتكلمون في هذا الزائد فالذي ذهب اليه اصحابنا انه ادراك يخلقه الله تعالى في الحاسة
السليمة بمجرى العادة وذهب الفلاسفة والكعبي وابو الحسين انه عبارة عن تأثر الحاسة بصورة المحسوس
واحتجوا عليه بان من نظر الى قرص الشمس ثم اعاد بصره الى [illegible] فانه يراه ممزوجا
بالحمرة والسبب ان حاسة الناظر تأثرت بالحمرة ولو نظر الى [illegible] ثم نظر الى الأبيض فانه يرى ممزوجا بلون
وعندنا ان ذلك من الامور العادية الواقعة بقدرة الله تعالى وارادته لا ان الحاسة تأثرت وحصل فيها شبح
الحمرة واعلم انه لا يمكن بيان كون الله تعالى سميعا بصيرا الا اذا بينا ان الادراك امر زائد على العلم وغير
مشروط به فان الادراك لو كان عبارة عن هذا التأثر او كان مشروطا به استحال كون الله تعالى سميعا بصيرا
لان التأثر من صفات الاجسام وقبول الحوادث وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال ونسأل الله العلام ان [illegible] الله تعالى
مسألة اختلفوا في ان الابصار هل هو بخروج الشعاع من العين ام [illegible] باطل الى آخر التقسيم
اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسألة على مذاهب اربعة المذهب الأول قالوا الابصار مشروط
بخروج الشعاع من العين واتصاله بالمرئي المذهب الثاني قالوا الابصار مشروط بان يحدث من الضوء
الذي في العين كيفية نورانية في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي المذهب الثالث قالوا اذا كانت الحاسة
سليمة وكان المرئي حاضرا وكان مقدوما عليه الضوء فانه يحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة
الجليدية وحينئذ يحصل الابصار وهذا مذهب اصحاب الانطباع والحكماء المذهب الرابع قالوا
لا حاجة الى حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية بل المرئي اذا كان حاصلا وكانت الحاسة سليمة فانه
يحصل الادراك ولا حاجة الى خروج الشعاع لنا على ابطال مذهب اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع
اما الأول فنحتج عليه بوجوه الأول ان قالوا الابصار مشروط بخروج الشعاع واتصاله بالمرئي والثاني
ان يقال المشروط [illegible] ان يخرج الشعاع من العين ويتصل بالهواء المتصل بالمرئي وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالهواء

المتصل بالمرئي شرط لحصول الابصار وهو قول اكثر المحققين القائلين بالشعاع واما الثاني وهو القول
بالانطباع فمنهم من قال المرئي ليس الا الصورة المنطبعة في الرطوبة الجليدية المنتقشة في الحس المشترك واما
الشبح الخارجي فلا يدركه ومنهم من قال المدرك هو الشبح الخارجي واما الصورة المنطبعة فهو شرط في ادراك الشبح
الخارجي وعندنا ان الابصار عبارة عن ادراك الحالة التي يخلقها الله تعالى في العين بمجرى العادة ويجوز ان يخلقها من
غير حاجة الى شعاع متصل الهواء والمذاهب المذكورة هل الملة مسى عنه باطل والاوجه للتشويش
الابصار عند هؤلاء الوباح المفسر بما وقع الامام الاستاد رحمه الله عليه من ابطال المذاهب من ع
وابطال القول بالشعاع والانطباع وقد ابطل القول بالشعاع وذكر وجوهاً نحن نقررها ونورد عليها ما يرد
ان شاء الله تعالى الاول لو كانت الرؤية لاتصال الشعاع بالمرئي لوجب ان لا نرى المقابل في نور عين المقابل
وذلك باطل والقول بالشعاع باطل بيانه وذلك انه اذا كان يتحلل اجزاء البصر في الهواء وجب ان ينسوس
تلك الشعاعات ويتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه ويسقط على وجه لا يتصل بين اجزائها فكان يجب ان لا نرى المقابل
ولا غير المقابل لو نرى بالنفس مقابلاً وذلك كله باطل فبطل القول بالشعاع واجيب عنه وقيل ما المانع
من ان يقال الفاعل المختار يصونها عن التفرق والتشويش والانحراف فلم قلتم انه ليس كذلك فان قلتم ان الادلة
الامر الى هذا فقولوا ان الله تعالى يخلق ادراكاً بالمرئي في الحاسة او عند هاهنا عن حاجة الى اتصال الشعاع
بالعين لا بالقول انهم يقيدون عن هذا اللقاء فعليكم اقامة الدليل على بطلانه مسلمين ولا يمتنع
ان نرى بعض الشيء الشعاع ان يخرج عن حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء او نحو من جميع الاجسام المتصلة
عن حدقتنا المنفصلة هذه من الاشياء الى الوجه الثاني في ابطال القول بالشعاع ولو ثبت ان الشعاع
الخارج من العين يمتنع ان يكون عرضاً لامتناع الانتقال عليها فاذن لا بد ان يكون جسماً وهو باطل لان الخارج من
الشعاع اما ان ينبسط على جميع المرئي ولا ينبسط او لا يكون كذلك والاول باطل للعلم الضروري انه ليس يخرج الا
فيهما من الاجسام الشعاعية ما ينبسط على مقدار نصف العالم واما ان كان الثاني وجب ان لا نشاهد الا
مقدار ما اتصل به الشعاع فكان يجب ان نشاهد العظيم على عظمه وهو غير احسن انا نواجه بحواس
الاول بجميع الاجرام على القائلين بالانطباع وذلك انكم قلتم ان المرئي ينطبع في الرطوبة الجليدية واذا امتنع
انطباع العظيم في الصغير امتنع انطباع انطباعه الشيء في العين بمقدار نصف كرة العالم وما ذكرتم فهو ليس الا
بمجرد الانطباع فاذا امتنع ذلك امتنع ما ذكرتم والجواب الثاني قالوا قد علم من مذهبنا ان الجسم ليس كل
من الهواء والصغير وان نسبة الهوائي الى جميع المقادير على النسبة كالمانع من ايصال الشعاع كان
مقدار صغير ثم ان الهوائي جعل تلك الصورة وتنشر عن مقدار عظيم بعد خروج الشعاع من العين

135

او لعالمين كان للشعاع انبساط بحيث صار ينبسط على نصف كرة العالم ولا جواب عن هذا الابطال
اصول هذا الكلام الوجه الثالث في ابطال القول بالشعاع حركة الشعاع اما ان يكون اختيارية او طبيعية
او قسرية والاول محال بالضرورة والثاني ان الشعاع على ما قاله امتحان او الثاني محال والثالث حركتها من جهة
واحدة لان الحركة الطبيعية يمتنع ان يكون الى الجهات والانتقال المطلوب بالطبع مهروب بالطبع وهو محال ويمتنع
ان يكون بالقسر لان القسر على خلاف الطبيعة وحيث لا طبع لا قسر اجاب المعتزلة فقالوا الله تعالى
حركه بقدرته وارادته فلم قلتم انه ليس كذلك واما قوله اذا نوى جميع الاجسام المتصلة من حدقتنا منها فاعلم
ان هذا مسألة الى الرد عليه وقال الشيطان الردة خروج الشعاع من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي وجعله
نصف الشعاع المتصل بالهواء المتصل شرطاً لحصول الابصار اذا عرف هذا فنقول يمتنع ان يخرج من العين
الشعاع في الهواء الواقع بين البصر وبين نصف كرة العالم بحيث يتصل الى الطبع ويجعله شرطاً لادراك الا لم الوجه
الرابع من ابطال القول بالشعاع هو ان الشعاع ان كان خروجه شرطاً للابصار لرؤية المرئي كما هو مذهب
لعاوف سواء كان جسماً او عرضاً او لم انكم لكلا علمنا ان القول بالشعاع باطل واجابوا عنه وقالوا ما المانع
من ان يكون شرطاً في المرئي كونه على بعد مخصوص من الرائي وشرط او شيء على ما هو عليه هو ان يكون على بعد معين وهذا
كما اذا رأينا الخاتم من العين رأيناها كالسوار واذا بعد رأيناها كالحجر عند ما في النار انا لا نعلم البتة
ما ذلك لكن عدم العلم بالشيء لا يمنع وجود الشيء واحتج القائلون بالشعاع بوجوه الاول ان الانسان اذا رأى
وجهه في المرآة فلا يخلو اما ان يكون لاجل انه انطبع في المرآة صورة الوجه ثم ينطبع في العين صورة مساوية لتلك الصورة واما
ان يكون لاجل الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها الصقالتها الى الوجه والاول باطل اما اولاً
فلانه يرى ان ينطبع في جرم صغير وقد يمتنع ان ينطبع العظيم في الصغير والاول بالدليل كان الحائط اذا اخذ بحسب انعكاس الضوء
عن جهة القمة فان ذلك اللون يلوم موضعاً واحداً ولا يختلف على المستقبل والا يرى صحة الشبح في الماء يتعلق
مكانها عن المانع امثال ذلك فبطل القول بالانطباع فان قيل وما علة ذلك على القول بالشعاع قلنا لان
الناظر اذا انتقل سقط الخطوط التي له الى جزء آخر تتحمل انه وذلك الجزء الآخر واما ثانياً فلان الانسان
يرى وجهه في المرآة ولا يشك انه ليس في سطح المرآة بل هو كالغائر فيه بل يتخيل كأنه غور فيه وبعد عمقه من سعة
واما ثالثاً فلان الانسان يرى وجهه انسان آخر وجهه ولو كان الرؤية عبارة عن انطباع لوجب ان يتساويا في
الادراك واما رابعاً فلانا نرى الجبل العظيم ويمتنع ان ينطبع العظيم في الشيء الصغير واما خامساً فلان
المرآة اما ان يكون لها لون او لا يكون وان كان الثاني وجب ان لا يكون قابلة للتشكل كالهواء وان كان لها لون وجب
انطبع فيها لون سراج وحمل الامر كل واحد منها على جراحه واذا ابطل القول بالانطباع تعين القول بالشعاع

الوجه الثاني من اسباب الشعاع وهو ان من قوي شعاع بصره فان ادراكه القريب [illegible] من ادراكه البعيد لاجل ان
المرئي متى كان بعيدا انفرق الشعاع واذا كان قريبا لا ينفرق واما الذي يكون شعاع بصره كثيرا فلكثرته يكون غليظا
فان ادراكه البعيد اصح بسبب ان الحركة في المسافة الطويلة تعدله وتصفيه الوجه الثالث ان الاجهر
يبصر بالليل لا بالنهار والعلة فيه ان شعاع العين لقلته وضعفه يتحلل بشعاع الشمس فلا يقوى على الابصار والاعشى
بالنهار دون الليل والعلة فيه ان قوة شعاعه ناقص عن حد الكفاية الوجه الرابع وهو ان الانسان اذا احدق
العين عند ما يغمض الاخرى ادرك الابصار [illegible] عند ما يكون مفتوحين والعلة فيه ان الشعاع يهرب من العين المغمضة الى الاخرى
الوجه الخامس ان الانسان في الظلمة يرى كان نورا انفصل عن عينه واشرق على الفضاء ولذلك الانسان اذا [illegible]
وذهب دهش الانسان الى حك عينه فانه يرى له شعاعا [illegible] عينه وكذلك الانسان اذا غمض عينيه على
السراج يرى خطوطا متصلة من العين الى السراج الوجه السادس الحواس الاربع انما تدرك بالملامسة كاللمس
في الذوق والشم والسماع بواسطة التموج وكذلك الابصار فلا بد ان يكون في عامة العين منه فصل عنها ليكون
مماسة ولا بد من الملاقاة حتى انما ان يكون لاجل انه ينتقل من المحسوس الى الحس [illegible] او لانه ينتقل من الحس الى المحسوس
من والاول باطل فان صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني وهو ان يخرج من العين اجسام شعاعية
فاذا لاقت المحسوس حصل الابصار الوجه السابع كل فعل للنفس يكون بالجسمانية فلا بد فيه من اتصال
الآلة بمحل الفعل والآلة لكل محل اولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر واذا لم يكن بد من الاتصال فاما ان يكون ذلك
الاتصال بحصول المرئي في العين وهو محال لاستحالة ان يكون ذلك بحركته الى الرائي ولانه لو كان كذلك الآن يحدث [illegible]
العين والهواء اتصل بالمرئي فيلزم [illegible] ما تمسك به القائلون بالشعاع [illegible] ومنهم من قال بالانطباع ومن
[illegible] والاول [illegible] ادركنا العظيم لامتناع انطباع العظيم في الصغير [illegible] لامتناع [illegible] الاشياء [illegible]
على الرد على القائلين بالشعاع [illegible] الرد على القائلين بالانطباع واجيب لو صح الاول
ما احتاجه [illegible] وعول عليه [illegible] فان الجسم [illegible] والاشكال الا [illegible] لو كان الابصار
بنفس الانطباع او لاجل الانطباع [illegible] الناظر [illegible]
القول بالانطباع واجيب عن هذه الحجة بجواز ان الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في [illegible]
الى ما لا نهاية له فلم يمتنع انطباع العظيم في الصغير والجواب الثاني [illegible] ان ينطبع فيه صورة
مثل الناظر [illegible] وعلى هذا لا يدرك الناظر ابدا الا [illegible] اصغر [illegible]
من [illegible] انه راى [illegible] ابدا [illegible] الاول
[illegible] لاجل الانطباع [illegible] انطباع العظيم في الصغير [illegible]

مثله هنا والجواب [illegible] فلا نسلم ان الاجسام تقبل الانقسام الى ما لا نهاية له سلمناه لكن
لا نساوي الصغير العظيم في مقادير الاجسام فيستحيل ان يقبل شكله والجواب عن الثاني ان تلك الاجزاء
المدركة اما ان تنمحي عن الحاسة او تجتمع عندها او عند الحس المشترك فان كان الاول يلزم ان لا يكون الرائي مدركا
لمقدار المرئي وان كان الثاني عاد المحال وهو انطباع العظيم في الصغير واما حديث المرآة فلسنا نسلم
انطباع شبح الاشياء فيها ولذلك لسنا نسلم ان للاشياء وجودا في الاذهان وقوى الاذهان على السؤال الخامس
[illegible] ولما [illegible] القرب [illegible] والبعد على [illegible] الى [illegible] هذا هو الوجه الثاني في ابطال
القول بالانطباع وتقريره ان يقال لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد وهذا لان
المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين وذلك الشبح لا يختلف حاله بان يكون المرئي بعيدا او مرئيا قريبا
كالجسم اذا احضر عند الرائي احضارا مكانا قريبا والآخر مكانا بعيدا فان الرائي لا يميز حينئذ الابصار بان
احدهما كان مكانا قريبا والآخر مكانا بعيدا ولما كان الاحساس بالقرب والبعد حاصلا بطل الانطباع واجيب
عن هذه الحجة بعد الاجوار ان ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ان يدركها والدليل
يدل عليه انا نتخيل امورا لا وجود لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القرب والبعد واذا كان [illegible] الاشياء [illegible]
في نفسها كانت [illegible] من القرب والبعد [illegible] وما اتصال الخارج ثم انا نتخيل لكل القرب والبعد وكذلك المرئي في [illegible] شاهد
ذلك القرب والبعد ويدل هذا على انطباع صور المسافات والقرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة واجيب عنه
ان انطباع مقادير المسافات على عظمها في الحس مع صغره محال [illegible] وهذان الوجهان انما لزما على قول
من يقول المرئي هو الصورة المنطبعة فقط اما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطا للانطباع [illegible] الخارج
لا يرد عليه ذلك التفسير اعلم ان القائلين بالانطباع فرقتان الاولى الذين [illegible] كانت الحاسة [illegible] وكان
المرئي [illegible] او كان قد وقع عليه الضوء فانه تحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية بسبب [illegible] الضوء ويكون
المدرك هو تلك الصورة المنطبعة في الحاسة دون ما في الخارج [illegible] الفريق الثاني الذين قالوا انه تحدث في العين
صورة صغيرة عند مقابلة الحاسة السليمة وتكون تلك الصورة شرطا في ادراك المرئي في الخارج واذا عرفت هذا فنقول
ما ذكرناه في التفسير في ابطال القول بالانطباع انما يرد على المذهب الاول اما المذهب الثاني فيمتنع منها الورود
عليه اما الاول فانهم لا يقولون بانطباع صورة مساوية للمرئي في العين بل يقولون بحصول في العين صورة صغيرة
هي شرط في ادراك المرئي في الخارج فلا يلزم انطباع العظيم في الصغير فلا يلزم المحال واما الوجه الثاني
فلانهم يقولون المدرك هو ما في الخارج فلا جرم ادركنا القريب على قربه والبعيد على بعده [illegible] الثاني [illegible]
ان الحاسة لحصول صورة صغيرة شرط لادراك القريب على قربه والبعيد على بعده في الخارج والايراد على [illegible]

المحسوس المدرك للنفس الا الشبح الحاصل في العين والخارج عنه يدرك ابتداء فعلم ان هذين الوجهين يردان على المذ
الاول لا على الثاني الوجه الثالث في ابطال القول بالانطباع هو ان الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة او
او لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول بالانطباع اما اذا كان الواقع هو الاول فلانه حينئذ يجب ان لا يحس
بالاشكال والالوان كما هي واما اذا كان الواقع هو الثاني فلانه حينئذ يلزم ان لا يحصل الانطباع اصلا او لانه
حينئذ يختلط المثال بلون الرطوبة الجليدية فلا يحصل الاحساس الصادق بكون المرئي لصاحب اليرقان
يحس بالاشياء على لون الصفرة واما ثانيا فلان الجسم الملون اذا انطبع على سطح صيقل وصورة ثم تبادى السماء
الى ما وراءه فلو كانت الجليدية ملونة لما ادت الاشياء الى ما وراءها من العصبة المجوفة الرابع لو كان
القول بالانطباع حقا لكان محل الانطباع واحدا منقسما ولو كان كذلك لما احس بحسب احدا والمقامات
فلما احس علمنا ان الصورة غير منطبعة واجيب من قال بالانطباع بوجوه كلها ركيكة الاول ما قالوا
ان الابصار اما ان يكون بالشعاع او بالانطباع والاول باطل فتعين الثاني الوجه الثاني انا نرى القطرة النازلة
خطا مستقيما والشعلة التي يدار بسرعة دائرة وفي الخارج ليس القطرة خطا ولا الشعلة دائرة فتعين ان
السبب فيه ان يكون صورة القطرة والشعلة ثم صورتها وان يحكم امتدادها فليس ذلك الا لمطبوع في العين الثالث
قياس الابصار على القوة المتخيلة حيث ما صح المتخيل بحصول فيها والرابع ان من نظر الى قرص الشمس نظرا
طويلا ثم اعرض عنها فانه يبقى صورتها في العين مثل وذلك يوجب ما قلناه واعلم انهم وان ما هذه الامور
الضعيفة كثيرا فلا نطول الكلام بنقلها والجواب عن الاول ان نقول لم قلتم انه اذا بطل القول بالشعاع
يلزم القول بالانطباع ولم لا يكون ان لو كان ما سيحصل اوفق وهو المسافة ونقول كل ذلك ادعى المحال ان يكون
الحق ما صار اليه المتكلمون من ان الابصار عبارة عن الشعور المخصوص وكذلك الشعور له اضافة الى المرئي
فمن كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة والشرائط باسرها حاصلة حصلت الاضافة ولا تحصل من غير
ان يخرج من احدهما شعاع او ينطبع فيها امر من الامور والجواب عن الثاني نقول لم لا يجوز ان يقال
القطرة يرتسم شكلها في الهواء فما اقبلت حتى يحصل الاحساس به ولئن لم يقولوا مثال يجب ان يرى الخط كما
من الهواء وليس كذلك فان المشاهد كون القطرة خطا والاولى ان يقال الخط يحصل في الحس المشترك كما صار
اليه الحكماء والجواب عن الثالث انه مجرد التمسك من غير جامع ولا عبرة به وعن الرابع انا لا نسلم
العين لبقي الصورة في العين بل الحال حصل مثله الا ان عند سلامة الحاسة وحصول المتحدة وسائر
الشرائط الاخر النفسية بحكم المعتزلة والفلاسفة انه مهما كانت الحاسة سليمة عن الآفات وكان
المرئي حاضرا ولم يكن في غاية القرب ولا في غاية البعد ولا يكون صغيرا جدا ولا يكون لطيفا وليس بين الرائي والمرئي

حجاب كثيف وكان مقابلا للرائي او في حكم المقابل يجب حصول الرؤية وعند الاشاعرة الرؤية عند حصول هذه
الشرائط غير واجبة اي لا بد من المعتزلة واستدل الاصحاب على عدم الوجوب فقالوا انه يحقق الوجوب
امتناع ما ذكروه من الشرائط مع عدم الرؤية وذلك يدل على عدم الوجوب بيانه من وجهين الاول انا نرى
الجسم الكبير من البعيد صغيرا فلا يخلو اما ان يكون رائيا جميع اجزائه او لا يكون رائيا لجميع اجزائه او يرى البعض
دون البعض والاول باطل والا لرأيناه كبيرا والثاني ايضا باطل والا لما رأيناه البتة فتعين ان يكون الحق هو
القسم الثالث فعند ذلك نقول البعض الذي ادركنا دون البعض مع ان تلك الشرائط حاصلة بالنسبة الى الاجزاء الغير
المرئية حسب حصولها بالنسبة الى الاجزاء المرئية اجابت المعتزلة والفلاسفة عنه فقالوا لا نسلم
نسلم استواء جملة الاجزاء بالنسبة الى الرائي ولم لا يجوز ان يكون الجزء الذي هو وسط المرئي اقرب الى الرائي من الجزء
الذي هو طرفيه ثم احتجوا على هذه فقالوا اذا خرج خطان شعاعيان شبه ضلعي مثلث من العين وخرج خطا
آخر بين طرفيه الى وسطه وينقسم ذلك المثلث قسمين فاذا كان عمودا وساويا جانبا على جنبيه ويكون كل واحد من الخطين
الطرفين وتر للزاوية التي تحته ويكون هذا الخط الذي قسم المثلث وتر للزاوية من الحادثين وقد ثبت في الهندسة
ان وتر الزاوية القائمة اكبر من المثلث اطول وكل واحد من الخطين المحيطين بها فعلى هذا يكون الخطان الواقعان
على الطرفين اطول من الخط الواقع على وسط المرئي فيلزم ان يكون الاجزاء التي وقع عليها الخطان الطرفيان ابعد
الناظر من الاجزاء التي وقع عليها الخط القائم للمثلث الواقع في الوسط فان جميع الاجزاء غير مساوية في
القرب والبعد وصورة هذه المثلث  واجاب الاشاعرة عنه فقالوا اذا كان البعد الواصل
بين الناظر وبين وسط المرئي مسافة الف ذراع والذي بين وسطه وبين طرفيه اعداد احاد امكان يجب ان يرد في المرئي على
ما فيه قدر ذراع ان لا نراه البتة وعلى ما لم لذلك بطلانا ما قالوه واعلم انهم ذكروا هذا الوجه الا الشأن في سبعة
الشيخ حتى قالوا الاشاعرة استواء جميع الاجزاء الى الناظر في القرب والبعد وذكروا ان الشأن على استوائها
في القرب والبعد اذا عرفت هذا فلهم ان يقولوا اذا حصلت جملة الشرائط وجب حصول الادراك ولكنا
لا نسلم حصول جملة الشرائط فيما ذكرتموه من المثال اجاب الفلاسفة القائلون بالانطباع فقالوا لم نرى
الكبير صغيرا ومحاله وما ان الرؤية لا تحصل الا بالانطباع صغيرا في الرطوبة الجليدية وانه يتوهم مخروط بين
الناظر والمرئي محدد مخروط رأسه عند الناظر وقاعدته عند المرئي وكلما كان المرئي ابعد كانت تلك الزاوية
ادق واصغر ومهما كانت اصغر كانت الصورة المنطبعة فيها اصغر وكذلك وجب رؤية الكبير صغيرا واما
اصحاب الشعاع فقالوا اذا بعدت المسافة يرى الاشعة ولم يتصل بجملة هذه الاجزاء لكبيرا واما
من قال باتصال الشعاع الهواء المتصل بالمرئي قالوا لا نراه كبيرا لكثرة الاجزاء التي يتوسط الضياء

لنجد ذلك عن الاضافة حتى يرى انه لكثير له العادة فهذا وجه اعداد الناس العادات الواحد الذي
لم يقل انه لا يجب الدور عند استجماع جملة الشرائط وذلك انا اذا رأينا العظيم الكثير فاما ان لا نرى شيئا من اجزائه او نرى
والاول محال لانا نرى البعض او نرى البعض دون البعض وهو ايضا باطل والاول ايضا باطل لانا اذا رأيناه لا بد وان يكون رأينا
جميع اجزائه فعند ذلك لا يخلو اما ان نرى البعض على وجه البعض الاخر او لا نرى البعض على البعض
او نرى البعض دون البعض والاول باطل لافضائه الى الدور والثاني والثالث يفضيان ايضا الى ذلك
حتى لانا نعتقد انه اصغر ابعد لا نرى اتصال على ابعاد عن علو وجه اتصال ما يجب اتصاله عند
حصول تلك الشرائط لو جاز ان يحصل الحال التي لا ترى عند الادراك ابدا او لامكن كل ذلك علينا انه لا يجب الدور عند
استجماع جملة الشرائط المذكورة ولقائل ان يقول يلزم على ما ذكرتم ان يكون جميع الاجزاء مرئية باعتبار كان
يلزم ان يكون الجواهر الفردة مرئية وليس كذلك لان الناس اختلفوا في الاحكام في الامور المشاهدة عند واقع
واتصال كل واحد من تلك الجواهر الفردة عند من يرى على حاله لا يرى عادة الصغر والالطاف فاذا اتصلت تلك الاجزاء
لم يحدث منها مقدار عظيم وعجز الحس عن ان يقف على مواضع اتصالاتها لحصول العظم فيراه عظيما فان
العظم شرط وقد يوجد مع الاخر واما المانع من ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء شرطا للاخر واما الدور
فلا يلزم فان ذلك الحكم يقع معا كالمتضايفين فان كل واحد منها لا يحصل الا مع الاخر والعلم بكل واحد منها
موقوف على العلم بالاخر واتصاف كل واحد منها ليس علة لذات الاخر او شرطا لها فلا يلزم الدور بل ذات
كل واحد منها علة او شرط لحوار او لبيد الاخر فلا يلزم الدور وهذا الكلام لا يندفع الا بانكار كامل الاجزاء
حتى يقال لو اقتصر ذات اصلها لكن لا يقتصر ذات الاخر ذلك حتى يكون ذاته علة وشرطا لوجوده نفسه وهو محال
فهذا ما يتعلق بهذا المقام مسئلة احتجوا بانه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وشموس ونحن لا نراها
المصنف لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله عليه من ذكر الدلايل الدالة على مذهبهما شرع في ذكر ما
يحتج به من قال بوجوب الرؤية عند استجماع جملة الشرائط واعلم ان المخالفين فريقان الفريق الاول الذين
يدعون الضرورة في هذا المقام ومنهم ابو الحسين البصري قالوا من المعلوم بالضرورة ان العاقل اذا كان سليم
اذا باشر بنظر كهذه الحد به لحما كالحجر الذي لابد وان يكون له كالجرار به ومحال ان يكون الحى السليم من شر انسانه
بان يحضر المشاهد الصور والنار ولا يدرك حرارتها ويمتنع ان يحصل اعضاؤه وهو لا يدرك الالم من
المحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وكثرة حواسهم بحضرون احجار او اصواتا تامة حتى نجد ان الخصم يحضر
ويكلم الفيل والجمال او يرفع الاصوات ولا يرون الطبول والبوقات وهم لا يسمعون شيئا من ذلك ومن المحال ان
يرفع اهل الارض ابصارهم الى السماء وانما هذه دون الشمس مع سلامة حواسهم ومن المحال ان يكون السما

الى شمس كل واحد على قدر هذه الشمس وهم لا يشاهدون الا شمسا واحدا ومن المحال ان يكون للانسان
الواحد الف راس وهم لا يشاهدون منه الا واحدا وانما الفريق الثاني فهم الذين يزعمون ان هذه المسئلة
استدلالية وهؤلاء منسوبون من المعتزلة قالوا لو لم يجب الرؤية عند استجماع جملة الشرائط لا دفعت الثقة بالمشاهدات
لجواز ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة واصوات هائلة ونحن لا ندركها وذلك يوجب التحول في جملة السفسطة
وارتفاع الامان عن المحسوسات والجواب ان ذلك دعوى الضرورة في محل النزاع وانه غير مسموع
وعن الثاني ان ما ذكرتم منقوض بالامور العادية فانا نعلم بالضرورة ان ما ذكرته لم يتبدل ذهبا وانه لم يحدث
في الساعة الماضية الف شمس كل واحد منها اعظم من هذه الشمس واعلم انه حين ما خرجت من الدار
لم ينقلب اوانيها الاوانى اناسا فضلا والاحراق عقيب ملاقاة النار وحصول الشبع والري عقيب
الاكل والشرب وحصول النبات الارض الحرث مع الشيء والشمس فان العلم بايجادهما مع ان الله يخلق
هذه الامور فبطل ما ذكروه مسئلة اختلفوا في انه هل يعتبر في السمع حصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ ام لا فذهب الامام رحمه الله المصنف اعلم ان الفلاسفة قالوا السماع لا يحصل
الا عند نادى الصوت المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ قالوا فاذا تموج الهواء وصل الى الصماخ
وعليه حلقة مفروشة كالحلد الذي على الطبل فصدم ذلك الهواء المتموج تلك الحلقة فاحس بالمسموع حينئذ
والمتهم علمه النظام وعندنا ان نادى الهواء ليس شرطا في السماع بل هو ادراك يخلقه الله تعالى في المدرك من
غير حاجة الى نادى الهواء الى الصماخ واحتج الامام الاستاذ على بطلان ما قالوه هنا بوجهين
الاول لو كان وصول الهواء المتموج شرطا لما سمعنا صوتا من خلف جدار حائل لان الحائل لا يخلو
اما ان يكون فيه شيء من المسام او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا نسمعه البتة وان كان وجب ان تتشوش تلك الامواج
والاشكال بتلك الحروف ثم خرجت عن حلق المتكلم فوجب ان لا نسمع الكلام على نظمه وترتيبه ولما لم يكن كذلك
علمنا بطلان القول بنادي الهواء او تموجه الى الصماخ قال المصنف الفلاسفة اما الحائل الذي لا منفذ فيه
اصلا فيمنع من السماع لانه كلما كانت المسافة اقل كان السمع اصفى فاذا لم توجد المسافة لم يوجد السمع
واما ان كان فيه منافذ فيسمع ولكن تلك الحروف تتشوش بقدر ما نفذ الهواء المتموج فيها مطابقا للتموج
الفاعل للحروف لا يحصل ثقل الهواء المتموج اصلا كل واحد من اجزائه في حين وصل فحصل التشوش الثاني
لو كان كذلك لوجب ان يسمع الكلام الواحد من اثنين لا انا نقول الهواء الواصل مانع من وصول غيره من الاجزاء
الهوائية المتكيفة بتلك الحروف ثم لو علم انه ليس كذلك لانه لا بد وان ذلك ليس ولانه كان يجب ان لا يدرك
جهات الصوت الواحد المصنف اعلم ان العقلاء اختلفوا في المسموع هل الصوت القائم بالهواء القارع

الله اعلم

للصماخ فقط او هو محسوس والصوت القائم بالهوا الخارج عن الاذن ايضا محسوس ونحو عند الامام الاستاذ رحمه
هو الاحق واحتج عليه بانا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا تتعلق بما
ادرك المسموع عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها واجيب عنه
بانا انما ندرك الجهة لان الهوا القارع انما يوجد من تلك الجهة وانما ندرك القرب والبعد لان الاثر الحادث عن القرع
القريب اقوى وعن البعيد اضعف واعترض على هذا الجواب بانا قد ان الصوت قد يكون عن يمين السامع
وهو يسد اليمنى ويسمع صوته بالاذن اليسرى ومع ذلك يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين واعترض
على الثاني بانه لو كان كذلك لما كنا لا ندرك البعد القوي والقرب الضعيف اذا سمعنا صوتين متساويين
البعد مختلفين بالقوة والضعف وحين نظر الحاصل من بلوغهما الاذن بعدا واستند عليها القرب والضعف بالقرب والبعد
وليس الامر كذلك واحتج من قال بما ذكر الهوا بوجوه الاول ان التجويف لو انسد او بطل السمع
والثاني وهو انه لو كان بين السامع والصوت جسم كثيف لبعد السماع او صار عسيرا والثالث من
رأى انسانا يقرع خشبة على بعد فانه يرى انه يسمع الصوت مع القرع وان كان بعد اسمع الصوت مع
القرع والسر في ذلك ان وضع علي فيه انبوبة ووضع الطرف الاخر على اذن انسان وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع
ذلك الكلام دون الحاضرين والخامس وهو ان عند هبوب الرياح لا يسمع القريب ويسمع البعيد لاجل
تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات فتنصرف من قبل الرياح من سمع الى سمع والجواب عن الكل ان
ذلك بمجرى العادة وطرد السنة وبخلق الله تعالى وذلك بالعقد والاختيار بين ان ذاك المعنى قد يكون
لكيفية الهوا الحامل للصوت فيه المعتبر اعلم ان الناس اختلفوا في كيفية بادي الروائح الى المشام
على مذاهب ثلاثة الاول قال قوم انما تتادى بتحلل من اجزاء الجسم ذي الرائحة وينتشر ويخالط الهوا المتوسط
واحتجوا عليه بوجهين الاول انه لولا ذلك لما كان الحرارة مما يهيج الروائح من الوالك والتسخين لما
يعين على تحلل الاجزاء والثاني قال قوم ان الهوا المتوسط يتكيف بتلك الكيفية واحتجوا عليه وقالوا
لو كان كذلك لتحللت الروائح التي تملأ المجالس بقطعة من الجسم ذي الرائحة ولكن كذلك المذهب الثالث
وهو المنسوب الى المتكلمين قالوا ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو كان العلم يتعلق بالمعلوم وقال
الاستاذ رحمه الله عليه وهذا اضعف الاحتمالات وهو اعتقاد محض من غير برهان ولا شبهة
مسألة اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال الاعراض لان الانتقال عبارة عن الحصول في حيز بعد
الحصول في حيز اخر وذلك انما يعقل في المتحيز المعتبر احتج المتكلمون على استحالة الانتقال على
الاعراض بوجهين الاول المذكور في الكتاب قالوا الانتقال عبارة عن الحركة والحركة عبارة عن حصول

الروائح ولهذا يزيد ريحها والثاني في الجواب عن التسخين وذلك غير منعدم

المتحرك في حيز بعد ان كان في حيز اخر وهذا لا يعقل الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يكون متحركا فاذا تعذر
فلا يكون منتقلا الا اذا اراد الحكم بالانتقال معنى اخر ولا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدلالة على جواز الانتقال
على الاعراض الوجه الثاني قالوا الانتقال على المنتقل جائز ولا بد له من مخصص وليس المخصص له ذاته فيصير
ان يكون غيره وليس هذا الفاعل المختار لانه ان اثر له اثر فيه فلا يكون مؤثرا وفاعلا وان كان فلا بد وان يكون مغايرا
لذاته لان تحصيل الحاصل محال فيكون ان يفعل ما يأتيه ولذلك اذا كان الفاعل للانتقال معنى ما يأتيه فيلزم قيام
المعنى بالمعنى وهو محال على ما سيأتي بيانه فاذن انتقال الاعراض لا يخلو عن احد هذه الاقسام الثلاثة فيكون الانتقال
عليها محالا الا الوجه الثالث لو جاز الانتقال عليها لكانت باقية وذلك محال على ما سيأتي بيانه اما الفلاسفة
فاحتج المتقدمون منهم في استحالة الانتقال على الاعراض بان العرض لا يخلو اما ان كان محتاجا الى الموضوع او لا يكون
محتاجا اليه والاول محال والا لما كان حالا في موضوع لان العرض بذاته لا يتصف بالحاجة الى شيء لاجل عارض يعرض له
وان كان محتاجا لا يخلو اما ان كان محتاجا الى موضوع معين او موضوع غير معين والثاني محال لان الغير المعين لا يقتضي
ان كان لا يعقل الا مع وجود او المبهم لا وجود له فاذن لا بد وان يكون محتاجا الى موضوع معين فاذن حصوصيته
متعلقة بذلك الموضوع فاذن يمتنع ان يفارق ذلك الموضوع هذا هو المعتمد عند الشيخ ابي علي وعليه اسولة
السؤال الاول لم لا يجوز ان لا يحتاج الى ذاته اما قوله العرض بذاته عن المحل لا يعرض له ما يحتاج اليه قلنا الوهن
عند الاتصاف وعليه انه يجب ان لا يكون في المحل حتى يكون ذلك سببا لحصوله في المحل لم الصادق عليه انه لو اتى الاول
لا يجب ان يكون في المحل وهذا الاشتراك الحصول في المحل ومسالة الحكم المعين يصدق عليه نظرا الى ذاته انه لا يجب له
الحصول في الحكم المعين والمكان المخصوص ولكن ذلك لا ينافي حصوله فيه بسبب منفصل ولكن فلم لا يحتاج
الى محل غير معين وما ذكره من صورة فهنا الحكم المعين فانه لا بد وان يكون له حد وحيز ومع ذلك لا يستغني
عن ما يقتضيه الحالة عنده ومنها الحالة ما بها الوحدة بعد الصورة ومع ذلك لا يحتاج الى صورة معينة بل
ان صورة كانت فلم لا يجوز ان يكون العرض كذلك ومنها ان النفس الناطقة محتاجة في حدوثها الى مادة معينة ثم انها
اذا فارقت تلك المادة لا تعدم فلم لا يجوز مثله هاهنا وايضا فالمانع من انتقال العرض محتاج الى الموضوع وهو
حيث هو كذلك معنى بالطبيعة النوعية غير مبهم حاما وجدت الشخصية فتبقى محتاج اليها فالحاصل ان الاحتياج الى
الشخصية والحاجة الى المحل النوعية ما هو المحتاج اليه معين وما هو غير محتاج اليه مبهم فاحتاج الواحد بالشخص
من الاعراض الى الواحد بالنوع من المحل لا يوجب ان يكون الواحد بالشخص من المحل متعينا فلم قلتم انه كذلك لا بد لهذا من
دليل واعلم ان الامام الاستاذ رحمه الله عليه وغيره من العلماء رحمهم الله حرروا هذا الدليل على هذا الوجه
هذه الاسولة عنه عليه لكن التحرير ما ذكرته فيه دفع السؤال عنه فنقول لا شك ان بعض العوارض المعين انه على

شرح

ما هيته بعينه لا يخلو اما ان يقتضيه تلك الماهية او نقيض لوازمها وهو محال والا لكان يوجد في شخصها
او يكون علة لذلك الخصوص امر آخر فلا يخلو اما ان كان حالا فيه وهو محال لانه حينئذ يكون متخصصا في وجودها الموجد
وفي تخصيصه بما حل فيه فيكون مفتقرا الى المحل فلا يكون عرضا هذا خلف او حالا فيه ولا حالا فيه وهو باطل لانه حينئذ يكون
نسبته اليه كنسبته الى غيره فلا يكون علة لتخصيصه نفسه او يكون علة لتخصيصه محله وهو المطلوب وحينئذ يمتنع
استغناؤه عنهما الى نوع العرض واما الجسم المعين بعينه لتعين صورته المعينة لمادته المعينة لتعين الصورة السابقة
وعلى هذا التقدير لا الى الاول ولما لم يكن تعين الجسم بسبب الوضع واين المعين لاجرم امكن ان يفارق واما المادة
فانما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة والصورة من حيث هي صورة امر معين فان قيل فلا يجوز ان يكون الوجه
من حيث هو عرض يحتاج الى الموضوع قلنا هذا هو السؤال الثالث وجوابه ان مبدأ وجود المادة ليس
هذه الصورة بل العقل الفعال وهو موجود بمعنى الوجود ومشخصه وهذه الصورة شرائط في امكان
في استعداد الهيولى ومن الجائز ان يكون المؤثر مستغنيا ويكون الشيء موقوفا على امور كثيرة فاعتبار وجه شيء كل
جزء ان اي واحد منها كل واما هنا فقد عرفنا ان سبب تعين العرض هو محله المخصص باللواحق الخارجية فيمتنع
ان يكون وحدته نوعية فان الواحد النوعي لا يستغني في الخارج فان لا بد وان يكون علة لنفسه سابقا واما
النفوس الناطقة فان الابدان كانت شرائط في حدوثها لانها كانت علة لوجودها عن تلك المواد لهذا لم يمتنع
بقاؤها اصلا واما الاعراض فانها كانت وجدت احتاجت في وجودها الحادث الى الموضوعات فان استغنت
عنها لوجه عدمها فان قلت انك جعلت الموضوع علة لتعين العرض فتشخص المحل ان كان بتشخص الحال
لزم التسلسل وان كان بتشخص الحال لزم الدور قلنا المحال هو الاحتياج والدور عند لانا
لانا نجعل تشخص احدهما علة لتشخص الآخر بل نقول ماهية احدهما علة لتشخص الآخر فلا الدور واما
حصول الجسم في الحيز المعين فالاعتماد عنه على راي المتكلمين هو ان الجسم يقتضي بعينه الحيز الا ان حصول الجسم
حاصل بالفاعل المختار او لانه حاصل فيه معنى يقتضي له الحصول في الحيز المعين وهو المسمى بالكون واما على راي الحكماء
فاختصاصه بالحيز المعين والوضع المعين حاصل من جانب الصورة النوعية وتلك الصورة حصلت لاجل استعداد بواسطة
استعداد سابق عليه وكذا الكلام في المرتبة الثالثة والرابعة الى الاول [illegible] اتفق المتكلمون على امتناع قيام
العرض بالعرض الى آخر التفسير هذه المسألة اتفق المتكلمون على استحالة قيام العرض بالعرض وجوز ذلك
واتفق الفلاسفة على جوازها واحتج المتكلمون على استحالته بانا نعلم بالضرورة ان معنى قولنا انه حل فيه
هو ان حصوله في الحيز تبع لحصول ذلك في الحيز الذي حصل فيه ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبع لحصوله
في حيزه فاذا لم يكن حصوله في ذلك الحيز على الاستقلال بل على [illegible] احدا لحصوله معا الا

او في العكس واما ان يقوم كل واحد منهما بالآخر وهو محال او لا يقوم واحد منهما بالآخر وهو الحق لانه على بطلان
ذلك الحيث معا التالي فيكون حالا فيه ثم ذلك التالي ان كان عرضا عاد الكلام فيه وان كان جوهرا فهو المطلوب
قال الفلاسفة الحلول في تفسير الحلول ما ذكرتم بل الحلول عبارة عن ان يختص شيء بشيء بحيث يصير
احدهما نعتا والآخر منعوتا وحينئذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان المتكلمين وما صدق ذلك الاختصاص
وظاهر انه ليس الامتداد كونه في حصوله في الحيز تبعا لحصول محله فجاز ذلك على ما قاله الحكماء الا ان يفسروا الاختصاص
بان [illegible] لما قاله وجه اما الكلام على [illegible] وجهاله بكلامهم ايضا قال الفلاسفة
ان الطريق الى [illegible] الاختصاص الامر كونه اللازم ولنعرج الى حقيقة الشيء وحد نفي ذلك
الشيء فان لعدم الاشياء الا العرف باللوازم ثم ان الحكماء احتجوا على جواز قيام الوصف بالوصف بوجوه وذلك
من وجهين الاول النطق وصف وجودي زائد على وجود الحركة ثم ان الجسم يمتنع ان يكون موصوفا بالنطق
فان الجسم الذي يكون في حيز النطق عن غيره ان الموصوف بهذا الوصف الحركة لا الجسم وهو المطلوب
الوجه الثاني وهو ان كل واحد من الاعراض موصوف بالوحدة والوحدة عرض وجودي فيكون العرض قائما
بالعرض واحتج من يوجهين الاول السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في الخاصية والسواد
وهاهنا الاسم المعاني لمام الاشياء فاللونية مغاير للخاصية والسواد له قائمة بها واللونية موجودة لانه
لا واسطة بين الوجود والعدم واللونية عرض قائم بالبياض والبياض عرض فقد قام الوصف بالوصف والثاني
ان يكون العرض حالا في محل ليس نفس الوصف ونفس المحل بل نسبة لعقلها مع الذهول عن ذلك الحلول والنسبة
ان عدمنا لانه نفس الحلول فهو صفة قائمة بذلك الوصف ثم الكلام فيه كما في الاول فهما اعراض لانها
تقوم كل احد منها بالآخر والجواب عن الاول ان النطق صفة وجودية قائمة بالحركة وهذا الا
النطق عبارة عن تحلل السكنات عند المتكلمين فيرجع حاصله الى ان الجسم يتحرك في بعض الاحياز ويسكن في بعضها
فيكون ذلك صفة للجسم لا انه صفة للحركة والجواب عن الثاني ان الوحدة ليست امرا وجوديا والا لكان لها
احدية اخرى ولزم التسلسل والجواب عن الثالث ان اللون مقول على البياض والسواد بالتشكيك الاسم
والذي يدل عليه ان اللونية لو كانت امرا وجوديا لكانت جنسا لها والجنس جزء من النوع فلو كانت اللونية جزء
للبياض يلزم ان يكون مباينا او اعمي لكونه اسعد مما على النوع فيلزم ان يكون الشيء الواحد مسعدا ومباينا
معا وهو محال وليس مسلما ولكن ما المانع من ان يكون اللونية قائمة بمحل البياض لا انها قائمة بالبياض والجواب
عن الرابع ان الحالية ليست صفة وجودية والا لدخول ما لا نهاية له من الصفات معا وهو محال لان كل المجموع لا بد
وان يكون حالا في محل فيكون ذلك الحلول صفة خارجة عن المجموع وداخلة فيه لانه فرد مما لا نهاية له فيكون الشيء

الوصف

داخلا او خارجا معا وهو محال مسئلة اتفق الاشاعرة على امتناع بقا العرض الى آخر المعتبر
وخالفهم جمهور اصحابنا المتقدمين على امتناع بقا الاعراض واختار الامام الاستاد رحمه الله عليه جواز البقا على بعضها
وهو اختيار المعتزلة والفلاسفة واحتج اصحابنا بوجهين الاول ان البقا صفة فانه لو
البقا على باسنا يقوم بقا الله تعالى فلو بقي العرض والبقا صفة فانه بالبقا لزم قيام العرض بالعرض وهو
محال الوجه الثاني على استحالة بقا الاعراض ان القول ببقائها يؤدي الى استحالة عدمها وهو محال
بيانها ان بيانه هو ان عدمها اما ان يكون واجبا او جائزا والاول محال والا انقلب الشي من الجواز الى
الاستحالة وهو محال بالضرورة واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان عدمها جائز فاما ان يفتقر الى مخصص
او لا يفتقر اليه والثاني محال بالضرورة فتعين الاول ثم نقول ذلك المخصص لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا والا
لا يخلو اما ان يكون موجبا او لا يكون والاول باطل لان ذلك الموجب هو الضد فنقول طريان الضد
مشروط بعدم الضد الاول عنه اذ لولا ذلك لم يكن مشروطا لزم جواز اجتماع الضدين وهو محال واذا كان الامر كذلك
المنافاة فنقول لو علل انتفاء ذلك العدم به لزم الدور وهو محال هذا اذا كان ذلك المخصص موجبا اما اذا لم
موجبا فلا بد وان يكون مختارا وهو محال لان المعدوم عند الاعدام لا يخلو اما ان يصدر عنه امر او لم يصدر عنه امر
فان كان الاول فيلزم ان يحصل امر وجودي فيكون ذلك ايجادا لا اعداما هذا خلف ثم نقول الثاني لا يكون
بين ذلك الامر الصادر عن المعدم منافاة او لم يكن فان كان بينهما منافاة فهو حاصله الى ان الاعدام بالضد
وقد ابطلناه وان كان الثاني لا يلزم منه عدم العرض الموجود فلا يكون ذلك اعداما هذا خلف هذا اذا صدر
عن المعدم امر واما ان لم يصدر عنه امر من الامور فهو محال لان القادر لا بد له من اثر واما ان كان المخصص عدميا
فلا بد وان يكون ذلك شرطا وحينئذ فنقول شرط وجود الاعراض اما هو الجوهر وهو باق فيستدل الكلام
الى كيفية عدمه واما ان يكون عدم المخصص موجودا ومعدوما الى اخرها فرداه فصح ما ادعيناه
مسئلة فعل على الاول الى آخر المعتبر لما فرغ الامام الاستاد رحمه الله عليه من تقرير الادلة
اشتغل الى ايراد السؤال فقال لا نسلم ان البقا صفة وجودية قال اصحابنا البقا الثاني جائز ولا بد له
من مرجح وليس المرجح ذاته والا لاستحال عدمه فافتقر لا بد له من شي وهو لا يخلو اما ان كان معنى ما
او امرا موجودا قائما بنفسه فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فلا يخلو اما ان كان
مؤثرا او لم يكن فان لم يكن لا يكون مؤثرا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان له فيه اثر فاما ان يكون
زائدا على ذاته والاول محال والا لكان ذلك تحصيل الحاصل والثاني هو المطلوب فثبت ان الباقي باق
بمعنى زائد عليه فلو بقي الاعراض يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال السؤال الثاني من الاسولة

الواردة على الدليل الاول قال الاحد فقام مثل هذا العرض بالعرض قال اصحابنا هذه المسئلة فرع
امتناع قيام العرض بالعرض وقد قررناه ذلك وقيل انا نقول لو كان بقا العرض بعرض اخر قائم به يلزم البقا
لزم ان يكون ذلك العرض الاخر ايضا باقيا لا بد على ذاته والكلام في ذلك الباقي والثالث كالكلام في الاول فيؤدي
الى التسلسل واجيب عنه فقيل لما المانع من ان يكون العرض يبقى ببقا هو عرض وذلك العرض الذي
هو البقا لا يبقى له كما قلتم ان الجواهر يبقى ببقا وذلك البقا عرض وهو لا يبقى اما ما ذكرتم فهذا السؤال الاول
على الدليل الثاني قال الامام الاستاد رحمه الله عليه فما المانع من ان يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين وهذا
كان ان العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم علم انه يمتنع وجوده في الزمان الثاني واذا جوز ذلك فلم لا يجوز
هنا ايضا ان يكون العرض باقيا مدة ثم ينتهي الى زمان معين يجب عدمه فيه فان كان الانقلاب محالا فهو محال
ثم ايضا فيهم وان كان جائزا بطل ما ذكرتم قال اصحابنا رحمهم الله كل من جوز بقا الاعراض قال
بجواز بقائها بالنسبة الى جملة الازمان اما القول ببقائها على وجه يجب عدمها في زمان معين فهو مردود
بالاتفاق وايضا اذا جوزنا وجود الانقلاب الشي من طالب الى حالة تجوز ان يقال كان العدم واجب العدم
في الاول ثم صار واجب الوجود في زمان معين فيلزم عدم افتقار الحوادث الى الصانع والموجد وهو يسلب العلم
بوجود الصانع عن الصدور السؤال الثاني من الاسولة الواردة على الدليل الثاني قال فما المانع من ان
يقال لا يبقى شرطه وقد بين هو ان الاعراض عند المعتزلة قسمان منها ما يبقى كالالوان والطعوم والروائح ومنها
ما لا يبقى كالحركات والاصوات وغير ذلك اذا عرف هذا فنقول لما المانع من ان يقال ما لا يبقى شرط لوجود ما
يبقى وحينئذ يعدم لانعدام شرطها فهو الاعراض الغير الباقية وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من المحال قال
اصحابنا الاعراض التي لا تبقى ليس الا الحركة والاصوات عندكم وذلك لا يمكن ان يجعل شرطا وبقا ما يبقى من
الاعراض فان الالوان باقية عندكم مع انعدام الحركات والاصوات فاجاب الامام الاستاد
قدس الله روحه فقال لم قلتم ان ما لا يبقى ليس الا الحركات والاصوات ولعل شيئا من الاعراض ما لا يبقى ويكون
شرطا لوجود ما يبقى منها وليس هذا جواب الا ان يقال يحتاج باعلم بحدوث الاعراض ما لا يبقى الا الحركات
والاصوات وذلك لاستقرا والاستقرا لا يفيد اليقين قال اصحابنا الخصوم يساعدون هنا على
ان ما لا يبقى من الاعراض لا يوجد الا الحركات والاصوات والارادات واذا كان يساعد اهل المعتزلة
فمثل الالزام والاصل انهما فاعل يساعدنا على صحتها بحق والمعتزلة ومن ليس ما لا دليل عليه بعد البحث ارباب
العقول والمناهلين للاطلاع على الحقائق وجب نفيه وهنا لا دليل على عرض اخر لا يبقى سوى الحركات
والاصوات والارادات فوجب القول بنفيه مسئلة اجمعوا على جواز انقطاعها الى آخر المعتبر لما فرغ

الامام الاستاذ رحمه الله عليه من غير ما يتمسك به اصحابنا والاعتراض عليها شرع في ادلة المعتزلة والفلاسفة
على قولهم الاعراض جائز البقاء وتقريره ان يقول الاعراض جائزة الوجود في الزمان الاول فيكون جائز الوجود
في جملة الازمنة وانما قلنا انها جائزة الوجود في الزمان الاول لانها وجدت بعد عدمها فيكون ماهيتها قابلة للوجود
والعدم ولا نعني بكونها ممكنة في الزمان الاول الا ذلك بيان المقام الثاني هو ان الامكان للممكن من لوازم ماهيته
لانه لو لم يكن من لوازم ماهيته لكان من العوارض وهو محال لانه يلزم الانقلاب اما من الوجوب بالذات او الامتناع
بالذات الى الامكان وذلك جائز عقلا وهو باطل واذا كان الامكان من اللوازم للماهية يلزم ان يكون ممكنا ابدا فاذن
يجوز وجودها في الزمان الثاني والثالث وهو المطلوب قال الاعراض جائزة الوجود
الى جملة الازمان ولا نزاع فيه وانما النزاع في استمرارها ودوام وجودها فلم قلتم ان العرض يجوز وجوده بعد
وجوده في الزمان الاول على وجه يتصل الوجود الاول بالثاني ثم ما ذكرتم بعينه ما ذكرتموه ما سلم لنا من امتناع بقاء
من الاعراض فهذا حاصل الكلام في هذه المسئلة واعلم ان امام الحرمين ادعى الضرورة في بقاء الالوان والاجسام
بناء عليه من دعوى الضرورة فلا يسمع دعواه **متن** مسئلة اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا

التفسير اعلم ان ابا هاشم اثبت التاليف وزعم انه عرض موجود قائم بجوهرين لا يزيد عليهما واما ما عداه من
الاعراض فلم يجوز قيامه بمحلين واما قدماء الفلاسفة قالوا الاضافات امور وجودية وهي تنقسم الى متماثلة الطرفين
كالجوار والاخوة والبنوة والى مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة اما القسم الاول فقالوا الجوار عرض قائم
بالجارين وكذلك الاخوة والبنوة واما القسم الثاني فالابوة عرض قائم بالاب والبنوة عرض قائم بالابن
اما المحققون من الفلاسفة فقالوا امتناع العرض الواحد بمحلين وزعموا ان الجوار عرض قائم بالجار وبالجار
عرض اخر هو جوار قائم به فلكل واحد منهما عرض على حدة اذا عرفت هذا فنقول برهان بطلان قولهم
انه لو جاز قيام العرض الواحد بالجسم حتى وجد كل جزء من اجزاء موضوعه وذلك مما لا نزاع فيه او يقال
الشيء الواحد بعينه موجود في كل المحلين وذلك محال بالضرورة البديهية حاكمة بان الذي حصل في هذا المحل
بعينه هو الذي حصل في المحل الاخر ولا ما التوقف ان يكون القائم بالمحلين عرضا لم يكن حال الوصفين الا بعد
الاتحاد هذا العرض العام بمحلين فيؤدي الى ان يستقل الاثنان عن الواحد وهو محال فاذا تحقق قيام
العرض الواحد بالمحلين ولانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل هو الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون
الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين وهو محال
بالضرورة وتقريره هو ان حلول العرض في المحل عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول محله فلو جاز
حلوله في المحلين يلزم حصوله في الحيزين بطريق التبعية وانه محال واذا جاز ذلك جاز حصول الجسم الواحد لا محالة

لم نسلم انه يلزم من الجواز هاهنا الجواز ثمة فان سلكتم فيه مسلك القياس فلا يفيد اليقين ولا الظن لانه من غير جامع
وان سلكتم فيه مسلك البرهان بما ذكروه فلنا ان نسلم لقيام بديهة الجواز في الواقع واما ان يلزمه الجواز بالنسبة
الى ذهننا وعقولنا وذلك يعني الشك فلا يلزم الشك في الخروج وهو باطل لان ذلك يعني بانا نسبة الشيء فيطابقه
وان تقع العقل في المعقول اصلا وهو مردود قال الامام الاستاذ رحمه الله عليه ولان ابا هاشم
وافقنا على امتناع حلول العرض الواحد في المحلين فظاهر بالفرق والفرق ان نقول لو جاز حلول العرض
الواحد في محلين لجاز في الثلاثة والاربعة وهلم جرا وسيذكر وجه اعتداد عن وجه من اثبات الله تعالى وحده واحتج
الفلاسفة على مذهبهم بوجهين الاول العدد عرض قائم بالامور كثيرة فيلزم من هذا جواز قيام العرض الواحد بالمحلين
اما ان العدد عرض موجود فلان العدد متقوم بالوحدات والوحدات امور وجودية لانها لو كانت عدمية لا يكون
عبارة عن ان امر العدم يلزم عبارة عن عدم الكثرة فان كانت الكثرة وجودية يلزم المطلوب وان كانت عدمية والوحدة
عبارة عن عدمها يكون الوحدة عبارة عن عدم العدم وعدم العدم ثبوت فالوحدة ثبوت فتكون الكثرة ثبوتية وهي
عارضة للامور الكثيرة فيلزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو المطلوب الثاني تلك المجموع عارض هي
لذلك عرض لها وحدة يعرض لها باعتبار تلك الوحدة هذا العارض فنقول تلك الوحدة التي عرضت
لتلك الامور اما ان عرضت لها لعدد عرض وحدة اخرى فيلزم التسلسل وهو محال او لم يعرض عرض وحدة
لتلك الامور فيلزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو المطلوب الوجه الثاني قالوا المضاف اما ان
يقوم كل واحد منها اضافة على حدة وهو محال لان كل واحد منها يكون مستقلا عن الاخر فهو باطل لانه لا بد وان
يكون بينهما رابطة فاذن لا بد وان يقوم بهما عرض واحد حتى يكون الارتباط بينهما ثابتا واحتج ابو هاشم على
قوله التاليف يقوم بمحلين هو انا نشاهد صعوبة التفكيك بين اجزاء الجسم المؤلف ولا بد وان يكون بينهما رابطة تمنع
من الانفكاك احدهما عن الاخر وذلك هو التاليف قال والرابط الذي هو التاليف يكفي ان يربط بين جوهرين فاذا انضم
اليه ثالث ربط بما جاوره بالتاليف اخر وهكذا الى الرابع والى ما بعده فلا حاجة الى قيام التاليف الواحد بالثلاثة
والجواب عن الاول هو ان موضوعات الاعداد وحدها باعتبارها صارت موصوفة بتلك الصور العددية
والجواب عن الثاني الرابط بينهما هو الوحدة النوعية وهو غير حاصل في احد الشخصين دون الاخر فالمضاف
مطلقا امر مشترك بين المضافين فاما كون هذا مضافا الى ذلك فغير موجود في الاخر لو كان كذلك لكونه من تلك المقامات
لكان من ثاني فان اضافتك بالنسبة الى غيرها لي والاكتساب ما اخالفه واما الفقه وذلك محال واما
ما احتج ابو هاشم فجوابه الامام عنه قال ان احالة صعوبة التفكيك الى الفاعل المختار اولى من
الالزام بما ذكر من المحال المعلوم الفساد بالضرورة فنقل هذا القول ان الله تعالى عادته بصعوبة تفكيك بعض الاجسام

باعتبار ... ومستنده واخرى عادية بسهولة يتكفل بعضها بحسب النفيسة الادلة لا راد لامره ولا معقب
لحكمه ثم لا سبيل الى تركب الاجسام الى نظم الدليل المعتمد في بطلان مذهب الاستاذ رحمه الله عليه
من الكلام على الاعراض واحكامها اسهل الى الكلام الى الاجسام ومقوماتها وعوارضها وكان من حق ان يقدم الكلام
على الاجسام لانها متقدمة على الاعراض طبعا لاحتياجها اليها فاستحق التقدم وضعا اذا عرفت هذا فنقول
الامام الاستاذ رحمه الله عليه شرع اولا في تفصيل المذاهب ثم شرع بعد في تقرير الادلة وهو ان يقال
الجسم قد يكون مركبا اما من اجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان او من اجسام متشابهة كالسرير ولا كلام في تركب هذه
الاجسام من العناصر والاجزاء وقد يكون مفردا كالماء الواحد وقد اختلفوا في هذا النوع وضبط المذاهب فيه
هو ان يقال لا شك ان الجسم المفرد قابل للانقسامات فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات ممكنة حاصلة
بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون تلك الانقسامات متناهية او غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم
اقسام اربعة لا مزيد عليها الاول ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزئة بوجه ولكن
الاجزاء متناهية وهذا مذهب جمهور المتكلمين وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا قطعا لصغرها ولا كسرا
لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضا لانه يلزم من ذلك الفرض محالات الثاني ان يقال الاجسام
مؤلفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية وهو مذهب النظام الثالث ان يقال الانقسامات غير حاصلة بالفعل
بل هي ممكنة الحصول ثم ان تلك الانقسامات متناهية وهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني وتكلم في نهاية الاقدام على ابطاله
فانه قال الجسم ينتهي بالتجزئة الى ان يصير ... الرابع ان الانقسامات غير حاصلة بالفعل ثم
ان تلك الانقسامات غير متناهية وهو مذهب الجمهور والحكماء والتفصيل من مذهبهم انهم قالوا الجسم البسيط
يكون في نفسه واحدا كما انه في الحس واحد وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل اصلا ولكنه قابل للقطع والكسر
وكل ما كان بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الا بسبب والاسباب الموجبة للتكثير القطع والكسر واختلاف الاعراض
ومن اقسامها ما يختلف ما يتبين او غير مضافة كالجسم الذي بعضه ابيض وبعضه اسود والوهم ومن
ان يتوهم انسان طرفا غير طرف او من جسم ومن ان بعض جزء هذه الاسباب ولم يوجد منها واحد بالفعل فانه
يكون الجسم في نفسه شيئا واحدا كما هو عند الحس واحد واعلم ان المراد من قولهم الجسم يحتمل الانقسامات غير
متناهية ليس هو ان الجسم يقبل هذه الانقسامات دفعة واحدة فانهم اتفقوا على انه يمتنع حصول اجزاء لا نهاية
لها بالفعل بل عنوا به ان الجسم لا ينتهي الى حد الا وهو بعد ذلك قابل للتقسيم فلا نهاية الانقسامات الحاصلة
بالفعل متناهية وقط لا ينتهي الى حد يستحيل الامكان كما ان مقدورات الله سبحانه وتعالى غير متناهية لا على انه
قادر على ايجاد امور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى انه لا ينتهي الى حد الا وهو قادر على ما هو ازيد منه

للتقسيم من كون الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية ما فهم ههنا علمه الله تعالى في ذات المقدورات ثم انهم اتفقوا
على ان قبول القسمة الوهمية حاصل لا الى نهاية واما القسمة الانفكاكية فمنهم من ... ان
الاجسام بعضها من الاجزاء الصلبة غير قابلة للقطع والانفكاك مع انها محتملة للقسمة الوهمية وهم اصحاب
ديمقراطيس وهم لا احتجوا ان تشكل تلك الاجزاء فمنهم من زعم انها مضلعات اذ لو كانت كرات لوقع فيما بينها عند
تماسها فرج ومنهم من اضربها ومنهم من زعم ان شكلها الكرة لوجوه الاول انها لو كانت مضلعة لكانت حادة الزوايا
... حادة الضلع فتودي الى ان تقبل اجزاء التجزئة الثاني هو ان الدائرة ابعد الاشكال عن قبول الفساد
والثالث هو ان الطبيعة لا تفعل افعالا مختلفة واما جمهور الفلاسفة فقد اتفقوا على قبول الا
نقسام حاصل ابدا الا ان منهم من مانع كان في الافلاك ... تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة سمي
لنا وجوه الاول ان النقطة بالاتفاق امر وجودي الى اخره فان لما قرر المعتمد في بطلان مذهب الاستاذ
رحمه الله عليه من تفصيل مذاهب الناس شرع في اقامة الدليل على اثبات الجوهر الفرد وهو وجوه الاول النقطة
موجودة وهي لا تقبل القسمة واذا كان كذلك يلزم القول بثبوت الجوهر الفرد فهذا الدليل مبني على مقدمات المقدمة
الاولى بيان ان النقطة موجودة واستدل الامام عليه بوجهين الاول اجماع الحكماء عليه وهذا الاجماع ... بيان
كل الحكماء من معظمهم بان بعضهم زعم ان النقطة لا وجود لها في الاعيان الثاني بيان كون النقطة موجودة
هو ان الخط ينتهي بالنقطة عيني فلو كانت النقطة امرا عدميا لزم ان يكون نهاية المماسة امرا عدميا وهو محال بالضرورة
وقد يحتاج في هذه المسئلة فلا بد من المقدمة الثانية في بيان انها غير قابلة للانقسام وبيانه من وجوه الاول
الاتفاق من الكل على صدق هذه القضية والثاني هو ان النقطة طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف
الخط بعضها فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف الثالث وهو انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو كان
لا ... فلا شك انها تلاقيه بموضع الملاقاة اما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما فان كان الحق
هو القسم الثاني فقد حصل المطلوب وهو ان النقطة لا تقبل الانقسام واما الاول فمحال لانه حينئذ يكون موضع
الملاقاة منطبقا على السطح المستوي والمنطبق على المستوي مستو فاذن ذلك الموضع من الكرة مستو ثم اذا انتقل
الملاقاة من ذلك الموضع وحصلت على موضع اخر يتلو الاول فذلك الموضع ايضا مستو فاذن يصير الكرة مضلعة فلا يكون
الكرة الحقيقية كرة حقيقية هذا خلف واذا بطل هذا القسم تعين الحق وهو الثاني وهو انها لا تقبل الانقسام وهو المطلوب
المقدمة الثالثة وهي ان النقطة اذا كانت موجودة وهي لا تقبل الانقسام يلزم القول باثبات الجوهر الفرد
وذلك لان النقطة اما ان يكون متحيزا او لا يكون فان كانت متحيزا فقد ثبت الجوهر الفرد وان لم يكن متحيزا فلها محل
ومحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وهو محال لما بينا انها لا تقبل الانقسام وان لم يكن محلها

ملزما للانقسام فهو المطلوب لا يقال — لم قلتم انها اذا لم تكن متحيزة يكون لها محل ويكون هو عرضا فان
كثيرا من الاشياء ليس بمتحيز وليس ايضا عرضا لانا نقول — انها قائمة بها الاشياء ولها الوضع وكلما كان
كذلك فلابد وان يكون اما متحيزا او حالا فيه فاما متحيز واما الحال فلهم في الجواب عن هذه الحجة طريقان الاول
امكان وجود النقطة وقد تكلمنا عليه فيما مضى فلا نعيده والطريق الثاني قالوا نسلم انها موجودة لا تقبل
الانقسام ونسلم انها عرض حال في المحل ولكنها عرض سارية في المحل فلا يلزم انقسامها لانقسام محلها فهذا الطريق
الذي هو جوابهم — الثاني ان الحركة لها وجود في الحاضر والاتى بما مضى ولا مستقبل الا جزء فيه
الانقسام لا ... رحمه الله عليه المعتمد — في هذه الحجة ان نقول لو كانت الحركة مؤلفة من امور كل واحد منها
لا يقبل الانقسام لكان الجسم مركبا من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة والمقدم حق والثاني مثله بيان
المقدم من وجوه الاول — الحس شاهد بوجود الحركة فهذه الحركة لا تخلو اما ان يقال لها وجود في
الحاضر او يقال لها وجود في الحاضر والاول باطل والا لما كان منها ماض ومستقبل لان الماضي هو الذي لم يحضر
ثم عدم والمستقبل هو الذي سيوجد حصوله فلو امتنع ان يكون للحركة حصول اصلا استحال ان يكون ماضيا
ومستقبلا فيلزم نفي الحركة اصلا فهو محال فان للحركة حصول في الحاضر ان كان قابلا للقسمة على معنى انه
يمكن ان يوجد على ... كان بعض الاجزاء المعرضة قبل البعض فلا يكون كله حاضرا وقد فرض كذلك هذا خلف
فان ذلك الحاضر غير قابل للانقسام فاذا انعدم فلابد وان يحصل بعده اخر فيرد ذلك فظهر ان الحركة مركبة من امور متتالية
كل واحد منها غير منقسم الثاني الان عبارة عن نقطة الماضي عن المستقبل فهو ان كان منقسما كان بعضه ماضيا
وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا بين جميع الماضي والمستقبل فاذن لابد وان لا يكون قابلا للانقسام ثم انه يعدم
لان الان لا يبقى بعده الوقت فاما ان يكون لعدمه بداية او لا يكون والثاني محال لان عدمه متجدد ولكل متجدد بداية
واذا كان لعدمه بداية فبداية عدمه اما ان يكون مقارنا لوجوده او لا يكون والاول باطل لاستحالة اجتماع الوجود والعدم
فاذن بداية عدمه غير مقارنة لوجوده فاما ان يكون بين الان الذي هو موجود وبين الان الذي هو بداية عدمه زمان
او لا يكون فان كان الاول كان الان باقيا هذا خلف وان لم يكن فقد تتالى الانات ثم الكلام في الان الثاني
كالكلام في الان الثالث فيلزم تتالي الانات التالية — انه قد ثبت ان الحركة والكيف عبارة عن تتالي انواع ابنية
الوجود وذلك يوجب تتالي الانات فثبت بما ذكرنا ان الحركة والزمان مركب من امور متتالية كل واحد منها لا
يقبل القسمة فاذا قطع المسافة بحركة كيف ما اتفق كان الذي قطعه بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة في الان
غير منقسم غير منقسم والا لكان الحركة الى نصف ذلك الجزء وزمانها نصف الحركة الى الكل ونصف زمانها
فيكون تلك الحركة وذلك الزمان منقسما وذلك محال فاذن ذلك القدر من المسافة غير منقسم والذي يليه حاله كذلك

انقسام فهلم جرا الى اخر المسافة فاذن تلك المسافة مركبة من امور لا تقبل الانقسام وهو المطلوب واعترض
على الاول بقولنا ان الحركة فلها حصول بمعنى وهو عدم الاقسام زمان حاضر واما الزمان فلا نسلم ان يقال لها حصول لانه
ان اريد بالحصول الزمان يلزم ان يكون للزمان زمان فهو محال وان اريد بالحصول معنى اخر فلابد من بيانه —
ولكن لم قلتم ان الحاضر لا يقبل الانقسام اما قوله لو كان منقسما لكان بعضه موجودا قبل البعض فلا يكون تلك الاجزاء
بجملتها من الوجود فلا يكون الحاضر حاضرا قلنا لا نسلم وذلك لان الانقسام الوارد على المتصل اعدام لذلك المتصل
فاذا ورد القسمة على الحاضر انعدم ذلك الزمان وحصل زمان اخر هو حاضر ثم ما ذكرتم يشكل بورود القسمة على
الجسم المتصل فانه يقال لو كان قابلا للقسمة لا يكون المتصل متصلا وهو محال وكل ما تجعلونه جوابا لنا فهو جوابنا
هنا واجيب — عن الثاني بان اشد اعدام ذلك الان هو نفس وجوده ثم ان عدمه يستمر في جميع الزمان الذي هو
بعده — الثالث لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من اوله الى اخره بالحركة المستمرة
اعلم ان الشيخ انما علل ... بهذا البرهان على ابطال قول النظام حيث قال الجسم مركب من اجزاء لا نهاية لها بالفعل
ولقائل ان يقول لو كان في الجسم اجزاء غير متناهية لاستحال قطعه الا بعد قطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه الا بعد قطع
نصف نصفه فلو كان في الجسم اجزاء غير متناهية لامتنع قطعه في زمان متناه ولما امكن ذلك علمنا بطلان القول
باشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية واجاب — النظام عنه فقال انا لا نسلم ما ذكرتم لو كان القاطع ماسا
لكل الاجزاء الا انا ... وليس كذلك لانه يقطع البعض ويطفر عن البعض قال والذي يدل على صحة القول بالطفرة
انا اذا فرضنا بئرا عمقه مائة ذراع والصق بوسطه خشبة وربط بتلك الخشبة حبل في الطرف الاخر دلو ثم
ارسل الدلو في البئر فلا شك انه يستقر الدلو في الماء فاذا ارسل انسان في مثل البئر حبلا طوله خمسون ذراعا ولك
طرف كلاب واخذا بحبل مثل الخشبة بذلك الكلاب وجذبه الى نفسه فان الكلاب يصعد الى رأس البئر والدلو معا
ويكون الدلو قطع مائة ذراع والكلاب قطع خمسين ذراعا مع ان الحركة والمحرك واحد وما ذاك الا ان الدلو
قطع البعض وطفر البعض كذلك ههنا واجاب — الاصحاب عنه فقالوا هذا ان القول بالطفرة باطل
وذلك لان الطفرة بالمحاذاة بالاجزاء المطفورة والزمان الذي قطع به البعض مغاير للزمان الذي حاذى فيه
اجزاء المطفورة فيلزم المحذور المذكور سواء قلتم بالطفرة او لم تقولوا واجابوا عن تلك الصورة فقالوا
جر الدلو اسرع من حركة الكلاب فعن الزمان الذي يسكن فيه الكلاب بعض تلك الاحيان يتحرك الدلو واجاب
النظام عنه فقال حركة الدلو مستفادة من حركة الكلاب فلو سكن الكلاب في بعض تلك الاحيان لسكن الدلو
لان حركته بحركته واجاب — الاصحاب عنه وقالوا لا نسلم ان حركته مستفادة من حركته بل من فعل
الله فالله يسكن الكلاب في بعض تلك الاحيان ويحرك الدلو في زمان سكنه للكلاب فثم علم ان الامر ليس كذلك

فمنشأ لانهائي هذا انما يلزم على مذهب من يقول بالاجزاء التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل وحق لا يقول به بل الجسم عنده ليس له اجزاء
حاصلة لا متناهية ولا غير متناهية المفسر وقالت الفلاسفة هذا الحجة ترد على النظام حيث قال الجسم مركب من اجزاء
المتناهية بالفعل واما عندنا فالجسم واحد ليس فيه اجزاء بالفعل بل هو قابل للانقسامات التي لا نهاية لها الا انه ما حصل
من تلك الاجزاء شيء فهذه الحجة عنه زائلة عنا فاجاب الامام عنه وقال هو لكم الجسم واحد في نفسه قابل للانقسام باطل
لوجوه الاول ان الوحدة لا تخلو اما ان كانت نفس الذات او لازمة من لوازم الذات او عارضة من عوارضها الاول والثاني
ظاهر لانها اما ان يكون نفس الذات او لا يكون والاول هو القسم الاول من التقسيم والثاني لا يخلو اما ان كان من لوازم
الذات او لا يكون والاول هو الثاني والثاني هو الثالث واعلم ان اللازم للذات بان يكون جزءا او ان يكون خارجا
واسم اللازم للذات يعمهما معا اما اذا كانت الوحدة نفس الذات او من لوازمها فاذا انعدم حد بالانقسام انعدم
الذات واما ان كانت من العوارض فهو محال لان العارض بالفعل للانقسام قابل للانقسام والوحدة نفسها قابلة
للانقسام فان قامت بها وحدة اخرى لزم التسلسل وان لم تكن بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل لانه يقتضي
للجسم فيكون ذلك الجسم منقسما بالفعل لانه ان انقسم الواحد واحدا بالوحدة اذ لم يكن تلك الوحدة فهنا اولى ان لا يكون
واحدا لكونه منقسما بالفعل فلا يكون الواحد واحدا فهو محال والسؤال عليه ان يقال لم قلتم ان الوحدة
اذا انعدمت انعدمت الذات قلنا لم وعندنا ان انقسام الجسم اعدام له قلتم ان ليس كذلك وجوابه
ان يقال يلزم ان يكون ورود القسمة على الجسم اعداما له بالكلية وهو محال بالضرورة ويمكن ان يقال لا نسلم بل هو لازم
للذات الواحد وهو مسلم بل هو مذهب الفلاسفة والسؤال الثاني ان يقال لم لا يجوز ان الوحدة من عوارضها قوله
فالوحدة قابلة للجسم والجسم قابل للانقسام فيكون الوحدة قابلة للانقسام قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك ان
لو كانت الوحدة قابلة للجسم على كل التقديرات وهو ممنوع فهذا حجة يلزم منه مرتبا لما فيه الانقسامات لا تعرف ما ذكرتم مبطلا له
الاجتماع والثاني انه اما ان يقوم بجميع الاجزاء او ببعض الاجزاء وهو محال بالضرورة او ببعض الاجزاء وهو محال ايضا والا كان بعض
الاجزاء اولى وذلك الاجتماع فان قال الهيئة الاجتماعية ليست واحدة بل هي امور بحسبها فعلى الكلام الى
الهيئة الحاصلة من تلك الامور ولئن قال الهيئة الاجتماعية لا وجود لها في الاعيان قلنا هذا لا
ما ذكره للحسن فان الاجتماع امر محسوس والهيئة الحاصلة من اجتماع حيث السير مسار الهيئة يحسب الحس والتي
لا يكون كذلك واتصالا اذا طرأ ان يكون الهيئة الاجتماعية امرا معدوما لم لا يجوز ان يقال الوحدة ليست وجودية
بل امر معدوم في الاعيان ولا يلزم ما ذكرتم فيسقط وبانها لا تكون اذا اجتمعنا الواحد ما يشبه فاما ان الحاصلان ان كانا
ان الا كانا موجودين قبل ذلك لكن المعلوم بالضرورة ان احدهما ما كان عين الثاني فكان مغايرا له والجزءان كانا
موجودين بالفعل وان لم يكونا الا انا ما كانا موجودين قبل ذلك كان هذا احداثا لهما من العدم والثاني اعداما لهما الا ان الاول وهو

ادا كان عين الواحد او لازما من لوازمه ... للانقسام ... ان الوحدة ...

باطل بالبديهة المفسر اعلم ان كل جسم فهو مركب من اجزاء موجودة بالفعل عند المتكلمين وهو بعينه الذي واحدا
بل هو عبارة عن اجتماع اشياء متجاورة لا تقبل الانقسام والقسمة عندهم تفريق المتجاورات اذا عرفت هذا فنقول
اذا جعلنا الماء الواحد ماءين فاما ان يكون الجزءان موجودين قبل ورود القسمة عليه او يقال انهما حدثا الان فان كان
الاول فهو المعلوم بالضرورة ان هذه المياه ليست هي المياه الاخرى فلا يكون ذلك الماء واحدا قبل ورود القسمة عليه بل ليس
وهكذا الكلام في جزئي كل واحد من ذينك الجزئين فاما ان لا ينتهي اصلا فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو
باطل او ينتهي الى حد لا يقبل القسمة وهو المطلوب واما ان قيل ان الجزئين حدثا الان فهو باطل ايضا لانه يلزم
ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وهو محال بالضرورة فعلم ان القول بوحدة قبل الانقسام محال قالت الفلاسفة
نحن نقول ان الماء الواحد اذا جعل ماءين فان تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة عدمت في الاتصال او بطلت
وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا ضممت احداهما الى الاخرى فان جعل تصيرا ماء واحدا فان الجسمين الاولين بطلا
وحدث جسمية اخرى واذا كان هذا امرا عقليا فكيف ادعاء الضرورة في فساده قال المتكلمون يحتج بلزوم
المحال من هذا الوجه وانه يلزم خلاف الضرورة من وجه اخر وذلك انه يلزم على قود ما ذكرتم ان يكون التفريق اعداما
لجميع اجزائه والاشك انه محال بالضرورة بيانه وذلك ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال ان مادته
كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهي بعد ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة او ما
بقيت واحدة والاول باطل والا لكان مادة كل واحد من الجزئين واحدا بالعدد وان كانت الجسمية الحالة فيها
ايضا واحدة بالعدد لكانت مادة كل واحد من الجزئين وصورته عين مادة الجزء الاخر وصورته فيكون احد الجزئين هو بعينه
الاخر بالعدد هذا خلف وان لم تكن الجسمية واحدة بعد حلولها في المادة الواحدة صورتان من نوع واحد وذلك محال
لاستحالة اجتماع المثلين ولانه يلزم بطلان التعدد وهو محال فثبت ان الجسم لو كانت مادته فانه بعد ورود الانفصال
على الجسم يلزم ان يتعدد واذا كان كذلك فبعد تعدد المادة صار تعددا كانت واحدة وذلك يقتضي عدم تلك المادة
وحدوث مادتين وذلك يقتضي ان يكون التفريق اعداما بالكلية للجسم وهو محال بالضرورة المفسر ومن الناس من قال
حرك في صحة ان الجسم هو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الاخر الى اخره المفسر اعلم ان هذا الدليل
مستقل على ابطال قول الجسم قسمة تقف بغاية ولا حد قالوا لو كان الجسم قابلا للانقسامات التي لا نهاية
لها لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهذا محال بيان الاول هو ان كل جزء يفرض من الجسم فهو موصوف بخاصية غير
حاصلة في الجزء الاخر لان مقطع النصف موصوف بالنصفية وكذلك مقطع الربع والثلث ولا يمكن ان يتصف بالنصفية
او الربعية الا ذلك الجزء ما لم يرد على مقطع النصف شيئا او نقص منه شيئا لم يكن ذلك مقطع النصف بل مقطعا
لغيره وهكذا القول في جميع المقاطع فثبت ان كل جزء يكون فرضه في الجسم فانه مختص بخاصية ليس حصولها في سائر المقاطع

المكنة الوهمية واذا كان كذلك وجب حصول الانقسام بالفعل ان الانقسام باعراض الجملة لو حصول الانقسام بالفعل فيجب ما ادعيناه من الجسم لو كان قابلا للانقسامات لا نهاية لها لكانت تلك الانقسامات حاصلة بالفعل واما قلنا ان ذلك محال لما بيناه من انه لو كان كذلك لامتنع الوصول من اوله الى اخره والسؤال عليه ان يقال الاجزاء المفروضة اما بتنصيف النصف والربع والثلث اذا وجدت اما بالقسمة او بالوهم واما قبل وجودها فلا توصف بشيء من الصفات واذا كان اتصاف تلك الاجزاء بالصفات المذكورة موقوفا على حصول تلك الاجزاء فتوقف تلك الاجزاء على الجسم بسبب عروض الصفات الموجبة للانقسام عليها وانما قبل ذلك فالجسم واحد لا جزء فيه اصلا فلو كان اتصاف تلك الاجزاء بالنصف والربع سببا للانقسام او الاتصاف موقوفا على حصول تلك الاجزاء لزم الدور وما يحله فالجسم عند المجيب واحد والاجزاء تحدث بالفرض او الاوهام او غيرهما فقبل تعد من حيث النصف والعشر لا يكون موجودا في الجسم فلا يكون سببا بالفعل فسقطت هذه الحجة ولنذكر حجة على اثبات الجوهر الفرد مستنبطة من مقدمات هندسية صادقة فنقول لو فرضنا سطحا مستويا فعليه كرة حقيقية ماسة بها لا محالة فمحل التماس من كل واحد منهما يستحيل ان يكون منقسما لانه لو كان منقسما لكان له امتداد في ذاته لا محالة وامكن ان نتوهم عليه خطا مستقيما وان كان على غاية القصر ويكون لهذا الخط طرفان فاذا فرضناهما يمكن ان نتوهم خطين مستقيمين يخرجان من مركز الكرة الى طرفي هذا الخط حتى يحصل مثلث متساوي الساقين وهما الخطان الخارجان من مركز الكرة وقاعدته الخط المفروض على السطح المستوي وكل مثلث متساوي الساقين اذا نصفنا قاعدته بنصفين واخرجنا من المنتصف خطا مستقيما الى الزاوية التي يوترها القاعدة فان هذا الخط يكون عمودا على القاعدة مثل مثلث ا ب ج الذي ساقاه المتساويان ا ب ا ج وقاعدته ب ج  ومنتصفها نقطة د واد هو الخط الخارج من منتصف القاعدة الى الزاوية التي يوترها القاعدة وهو الذي يدعى انه عمود على القاعدة وبرهانه ان مثلثي ا د ب ا د ج متساويان لان ضلعي ا ب ج د والزاوية التي يحيطان بها مثل ضلعي ا ج ب د والزاوية التي يحيطان بها فيكون المثلث مثل المثلث بشكل اقليدس من المقالة الاولى واذا تساوى المثلثان تساوت زواياه كل واحد لنظيرها فيكون الزاويتا ا د ج ا د ب متساويتين فيكون كل واحد من الخطين عمودا على ج د واذا ثبت هذا فيمكن ان نتوهم مثلثا على المفروض فيحصل به مثلثان كل واحد منهما زاويته قائمة وزاويتان حادتان وقد تبين في المقالة الاولى من كتاب اقليدس ان الضلع الذي يوتر اعظم الزوايا من المثلث اطول من كل واحد من ضلعي الساقين فاذن كل واحد من هذا المثلث المساوي الساقين وهما الخطان الخارجان من مركز الكرة الى طرفي القاعدة المفروضة على السطح اطول من الخط الخارج من المركز عمودا على القاعدة لان هذا الخط وتر الزاوية الحادة والخطان الاخران كل واحد منهما وتر لزاوية قائمة ولكن هذه الخطوط الثلاثة التي خرجت من المركز الى المحيط متساوية هذا خلف

محال والمحال انما لزم من فرضنا محل التماس منقسما فاذن هو غير منقسم في ذاته فيكون جوهرا فردا اما من احتج اما امور احدها ان كل متحيز بعرض فان الوجه الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الذي يلاقي منه ما على يساره فيكون منقسما المعترض هذه الحجة نقض عنها العبارة من الاولى ما ذكره الامام رحمه الله هنا وتقريرها ان يقول العلم الضروري حاصل لكل عاقل ان كل متحيز بعرض فان موقعه مغاير لما يعرض بحياله وان يمينه مغاير لما يعرض يساره فاذن العدد من هذه الجهات فيكون منقسما والعبارة الثانية قالوا لو تصور ان يكون للجوهر الفرد وجود دون الوهم لتصور ان يعرض جوهر اذا احاط به جوهر من اخر من جميع الجهات فلا يحلو اما ان يكون الوسط يلاقي احد الطرفين بغير ما يلاقي الاخر او بعين ما يلاقي به الاخر فان كان بغير ما لاقى للانقسام للوسط وان كان بعينه فهو محال لانه يلزم منه ان لا يكون الوسط حائلا بين الطرفين مانعا لهما عن التماس فيكون هذا الطرف ملاقيا للطرف الاخر مماسا له ويلزم من هذا ان يكون للكل حجم واحد وان لا يكون ثم طرف ووسط ولو زيد عليه رابع وخامس بلا الف والف لكان كل واحد منهما مماسا لهذا الوسط وللجميع فيكون حجم الالف مثل حجم الواحد وهذا كله محال فيجب ان الجسم قابل للتجزية الوهمية الى غير النهاية قال الامام الاستاد شرف الدين رحمه الله عليه البرهان المستنبط من المقدمات الهندسية على اثبات الجوهر الفرد لم يلزم منه الا ان محل التماس ليس بمنقسم فيعتقد انه كذلك وما ذكرناه من البرهان على استحالة الجوهر الفرد لا اشكال في صحته والامور الحقيقية لا تناقض البتة فيجمع بين نتيجتي البرهانين فيقول الجزء الذي لا يتجزى لا وجود له ومحل التماس هنا لا يتجزى فاذن محل التماس ليس بجزء وان اردنا ان نركب على قانون المنطق قلنا محل التماس غير قابل للتجزية وكل جوهر فهو قابل للتجزية فيكون هذا قياسا من الشكل الثاني فيصح ان محل التماس ليس بجوهر او نقول ان كان محل التماس من جوهر فهو قابل للتجزية لكنه غير قابل للتجزية فيلزم انه ليس بجوهر فاذن الكرة ماس السطح بسطح لا بجزء والنقطة عرض لا وجود لها وحدها واعود الى الكلام ونقول لا اشكال في موضع التماس لا يكون عدما محضا فيعود كلام ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا اعيد حاصل عدم الانقسام وان كان عرضا فلا بد له من محل ولا بد له من الانتقال جوهر لا يقبل الانقسام فيلزم اثبات الجوهر الفرد على جميع التقادير وهو المطلوب ثم انا عكسنا عليه وقلنا ما ذكرناه من البرهان على اثبات الجزء صحيح والحال لا تتناقض فيجمع بين البرهانين فنقول الاول اما ان يرهان ابطال الجوهر الفرد يعتمد حصاف الجوهر الفرد وذلك يدل على الصناعة كما والنقطة ما بها تحاذي جميع اجزاء الدائرة ثم انما لا يسمع فكذلك هنا موضع التعارض فيرجع بانهما اذا ادركنا سطحي الاجسام النقص هذا هو البرهان الثاني على ابطال الجزء والعدد او نقول لو فرضنا صفحة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار احد وجهيها مستضيئا دون الثاني فلا بد وان يكون الوجه المستضيء مغاير اللون الذي

لم يقع الضوء عليه وذلك يوجب الانقسام اجاب المتكلمون وقالوا الله تعالى اجرى عادته باستضاءة
بعض الحوادث من الاجسام ومن المواجهة نحو الشمس دون المحاذي الغير المواجه وكان قادرا ان يشفع جميع حوادثه تعالى
واحسان واما الصفحة على الوجه الذي فرضتم فلم لا يجوز ان تكون الصفحة محلا لها فلعل الاستضاءة تكون بانه وجه بل
الصفحة على نسبة واحدة فلم لا يجوز ان يكون كذلك وما يحله لا نسلم ان العين تلك الصفحة بعضها مستضاء من سائر الوجوه
الاخر منه ليس كذلك قالوا لو لم يكن كذلك لكان الشيء مع الحائل كهو لا معه وهو محال قال المتكلمون هذا
الكلام انما يتم ان لو ثبت ان الشمس هي التي تنير الاجسام وتضيئها ونحن لا نسلم ذلك بل ذلك بفعل الله تعالى
ومذا به يجري العادة … بالشمس … اذ كان اجتماع … الى اخر المفسرين هذا هو الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على ابطال الجوهر الفرد وتقريره ان نقول اذا اجتمع ثلثة اجزاء ووضعنا فوق الطرف
الايمن جزءا وتحت الطرف الايسر جزءا … ثم انا فرضناهما متحركين معا وبلغا الى اخر المسافة
دفعة فلا شك انه مر كل واحد منهما نصف جزء … وذلك يقتضي الانقسام … المحاذي للاعلى منتصف الثالث
والرابع بعد وقع المحل على منتصف الجزء فيلزم كونه قابلا للقسمة … والجواب عن الكل ان ما ذكرتم يدل على ثبوت
جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة يحاذي جملة اجزاء الدائرة مع ان المركز نقطة غير منقسمة
المعنى … الامام … على ابطال الجزء … والجواب عنها بوجه واحد
وهو ان الادلة التي ذكرناها على اثبات الجزء صحيحة وما ذكرتم من الدلائل يدل على ان ما ماس به احد الجوهرين
مغاير لما ماس به الجوهر الاخر وكذلك الجهة … غير الجهة … ولا بد من … الادلة دفعا
للتناقض عن الحقائق … ما ذكرتم على ان للجوهر جهات واما الجوهر في نفسه فهو واحد وان كان مشتملا على جهات
ولكن الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات ويدل عليه ان الاول المماسة من باب الاضافة والكثرة في
الاضافات لا توجب كثرة الذات … طباع الكثرة … لان
لها بحسب كل … اعداد … المشاهد … النقطة … والمركز
يحاذي جملة اجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة … ان كثرة الاضافات لا توجب كثرة
في الذات وايضا الجسم اذا كان ملاقيا باحد طرفيه شيئا وبالطرف الاخر شيئا اخر فعند ذلك كل واحد
من طرفيه بعض لا يوجد في الاخر وذلك يوجب حصول الكثرة بالفعل فاذن لا بد وان يتصف ذلك الجسم انه
ملاق احد بصفة النصف الاخر باحد طرفيه دون الاخر فيتصف ذلك النصف … بصفة النصف الاخر
باحد طرفيه دون الاخر فيتصف ذلك النصف والكلام فيه كالاول فلو كان تعدد المماسات وجهات المماسات
يوجب تعدد الشيء يلزم حصول الانقسامات لا نهاية لها بالفعل في الجسم الواحد وهو محال بالاتفاق وفعلنا

ان تعدد الجهات والاعتبارات لا يوجب تعدد ذي الجهات اجاب الحكماء عن الاول فقالوا المماسة
انما تحصل بالحوادث … عن جانب … احد … والمساعد … ان يكون الاضافات … المماسة
بل بعض ذلك بالمماسة والمماسة نوع من الاضافة وليس اذا كان نوع من جنس بعض حكما ان يكون ذلك الجنس يقتضي ذلك
الحكم واما النقطة المحاذية بجميع اجزاء الدائرة باسرها تحاذي جملة النقطة المفروضة في الدائرة وهذا غير ممتنع في
المحاذاة لكن لا يلزم من جواز ذلك في المحاذاة من غير القسمة جواز ذلك في المماسة من غير وقوع القسمة فان هذا الحكم انما
صدق في العقل في المماسة لا في المحاذاة وغير ذلك من انواع الاضافات والجواب عن الثاني ان الاعراض
المضافة لا تقتضي … الجسم عن النصف الثاني بحسب … بل ذلك بعض احوال المحل للقسمة لكن
ان الجسم … حسان لا يقتضي ذلك الجسم … عن … بل
العقل … على … الانقسام … الانقسام حاصل بالعقل فلا الوجه الرابع
على ابطال الجزء والجسم … فهو مشكل وكل مشكل فاما ان يحيط به حد او حدود فان كان الاول وان يحيط
به حدا وحدود فان الرابع من الاول … حد واحد … والكرات اذا انضم بعضها الى البعض حصل
… الفرج … تلك الفرج … التي هي … الاجزاء المحيطة
يكون الاجزاء منقسمة واما ان احاط به حد ودهما … ان يكون مسلما او مربعا فذلك يوجب التجزية لانه من جانب الزاوية
اول منه من جانب الضلع الوجه الخامس لو كان البطء والحركات ليس لتخلل السكنات لكان القول بالجزء الذي
لا يتجزى باطلا لكن المقدم حق فالتالي حق بيان الملازمة من وجوه الاول لو كان البطء في الحركات لتخلل
السكنات لكان … من اول اليوم الى منتصفه … ولاشك ان الشمس قد قطعت
حركتها … العلك فلو كان التفاوت بين حركة الفرس وحركة الشمس لتخلل السكنات لكانت نسبة
السكنات المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته كنسبة زيادة حركة الشمس على حركة الفرس … لكن حركة
الشمس زائدة على حركة الفرس الافا مؤلفة فسكنات الفرس زائدة على حركاته الافا مؤلفة ولو كان
كذلك … الحركات … من تلك السكنات … بينهما الى … محال فالبطء
ليس لتخلل السكنات قال … اما المانع من … ذكرتم من السكنات
الان الله تعالى … السكنات … وهو الفاعل …
… على … فعلم ان الامر ليس كذلك لا بد له … الوجه الثاني … ان التفاوت
في البطء والسرعة ليس لتخلل السكنات قالوا انا شاهدنا ان الجسم كلما كان اعظم كانت حركته الى السفل
اسرع فلو بلغ ثقله الى حد يتحرك حركات … السكنات … ولو حركته مع تلك … السرع

ماء سطح

ما كان قبل تلك الزيادة لكنها قبل الزيادة كانت متصلة وهي منشوبة بالسكنات والتي بعد الزيادة اسرع منها
فهذه وجدنا متفاوتة في البطؤ والسرعة وليس لاجل تخلل السكنات اجاب المتكلمون عنه فقالوا انه لم
ان ذلك الوجه ممكن وما المانع من ان يقال لا نسلم التفاوت والنقص من الحد الاوسط بالحكم من السكنات ولا
ينتهي الى حد تصغر عن سواه السكنات فعليكم اقامة الدليل على هذا المطلوب وانه لا يتم لكم ما ذكرتم الا
بدفع هذا الاحتمال والثاني انه يلزم من ذلك بطلان القول بالجزء وذلك ان الحائك لا يتحرك لو كان سالكا اذا قطع
مسافة بحركة سريعة فقد قطع ما فيها من الاجزاء الغير المتجزية التي في تلك المسافة ولا بد وان يقع قطع الجزء الذي لا يتجزى
بالحركة السريعة في مقدار من الزمان فهو مثل ذلك الزمان لا بد وان يقع البطيء اقل من ذلك الجزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزى
الوجه السادس اذا غرزنا خشبة في الارض بحيث يكون اذا طلعت الشمس وقع ظلها على الارض ثم من المعلوم
ان ذلك الظل كلما [illegible] عند ما ياخذ الشمس في الارتفاع الى ان ينتهي الشمس الى غاية ارتفاعها ثم ان الظل اذا حصل
الزائد من الجانب المقابل فلا يخلو اما ان يكون كلما قطعت الشمس جزءا انتقص من الظل جزء وهو محال والا لزم ان
يكون طول الظل بمقدار الشمس وهو معلوم البطلان بالضرورة واما ان يكون الشمس قد تتحرك الى الارتفاع مع انه لا ينتقص
من الظل شيء وهو محال لوجهين الاول انه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ولا ينتقص من الظل شيء جاز ذلك في الجزء
الثاني والثالث والرابع حتى ينتهي الشمس الى غاية الارتفاع مع انه يكون الظل باقيا كما كان والثاني وهو
ان الخط المرتسم ما بين الشمس وطرف الظل اذا تحرك الطرف المتصل منه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل
فانه يحدث لذلك الخط انثناء وذلك محال وصورته هكذا  الخشب الشمس الظل لانه يلزم ان يكون الشيء كما [illegible]
عنده وهو محال واما ان يقال كلما تحركت الشمس جزءا انتقص من الظل اقل من جزء وهو المطلوب فيبطل
احتجاجهم بان الجسم مركب من الهيولى والصورة ومعناه ان الجسم [illegible] الجسم هو الصورة ومحله هو الهيولى
واحتج عليه بانه على نفي الجوهر الفرد الذي القسمة اعلم انه لابد من تلخيص محل النزاع اولا ثم اقامة الدليل
من جانب الفلاسفة [illegible] اعلم انه لا بد ان يكون كل [illegible] الامر اما الدور او التسلسل [illegible]
الى شيء يكون متصلا بنفسه [illegible] عن المحل من جميع الوجوه [illegible] ان الوجود موجود [illegible]
[illegible] وهذا هو الذي يسميه الجسم واذا عرفت هذا فنقول ان هذا الشيء [illegible]
الممتد في الجهة اما ان يكون [illegible] واما ان يكون حالا في محل اما الاول فهو هيولى وهو المراد من قولنا
الجسم ليس مركبا من المادة والصورة واما الثاني فهو قول الفلاسفة الذين زعموا ان الجسم مركب من المادة والصورة
واما محل هذه الصورة فهو الهيولى ومجموعهما هو الجسم فهذا تلخيص محل النزاع وتحريره من هذه المسالة ثم
ما حصلناه [illegible] عند الناظر في هذا الكتاب على الوجه [illegible] انشاء الله واحتج

الوجه الثاني [illegible] على هذا المطلوب ان يقال ان الجسم البسيط في نفسه واحد وذلك هو المراد
من كونه متصلا ولا شك انه قابل للانفصال فان البسيط قبل الانفصال [illegible] اذا ثبت هذا فنقول قابل هذا
الانفصال اما ان يكون ذلك الاتصال او شيء اخر والاول باطل لان القابل موجود مع المقبول والاتصال غير موجود
مع الانفصال فاذن لا بد وان يكون القابل للانفصال شيئا اخر سوى الاتصال وذلك هو الذي كان قابلا للاتصال
فثبت ان الجسم مركب من شيئين احدهما الاتصال والثاني ما هو قابل لذلك الاتصال قال الامام الاستاد رحمه الله
اول ما سمعت هذا الدليل قلت لم لا يجوز ان يقال الجسم حين كان واحدا كان موصوفا بالوصل ثم لما انقسم زال
الوصل وحدث الانقسام فالزائل هو الوصل والطارئ هو التعدد والوصل والتعدد عرضان متعاقبان على
الجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم بذاته مركبا من قابل ومقبول ولما خطر هذا السؤال ببالي رايت ابا البركات البغدادي
ذكر ما يقرب من هذا الكلام قال الامام الاستاد رحمة الله عليه ولما طال الخوض في هذه المسالة وعظمت [illegible]
الناس [illegible] هذا الدليل جمعت مجموع ما يمكن ان يقرر به هذا الوجه الاول نقول الجسمية يصح عليها العدم بعد
الوجود وان توجد بعد العدم وكل ما كان كذلك فلا بد له من مادة اما بيان المقدمة الاولى فالدليل عليها ان الجسم
البسيط كان قبل القسمة شيئا واحدا في نفسه ثم بعد القسمة اما ان يقال انهما كانا حاصلين قبل القسمة وهو محال
والا لكان مركبا عنهما فلا يكون واحدا في نفسه وقد فرضناه واحدا الا انا نبهنا على [illegible] بطلان الجوهر الفرد او يقال
هاهنا جسمان حادثان بعد حصول الانقسام ما كانا حاصلين قبل ورود القسمة عليه [illegible]
الان فهذا [illegible] تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل ورود القسمة قد عدمت وحدث جسمان
فثبت ان الجسم يصح عليه الزوال والحدوث واما بيان المقدمة الثانية وهي ان كل ما يصح عليه الحدوث والزوال
فله مادة فلان كل محدث فانه مسبوق بالامكان والا لما كان ممكنا قبل حدوثه فيلزم ان يكون اما ممتنعا او
واجبا والاول محال [illegible] الممتنع ممكنا والثاني ايضا محال اما اولا فلما ذكرناه من الانقلاب واما ثانيا
فلانه يلزم ان يكون الشيء موجودا قبل ان كان موجودا وهو محال بالضرورة واذا كان ممكنا قبل حدوثه فنقول ذلك الامكان
اما ان يكون وجوديا او عدميا والثاني محال لانه لو كان عدميا فاما ان يكون عدما مطلقا او عدما خاصا والاول
محال بالضرورة والثاني ايضا محال لان العدم الخاص [illegible] بالاضافة الى الملكات فيلزم ان يكون الامكان امرا زائدا على الوجود
[illegible] فلا بد وان يكون الامكان امرا وجوديا واذا كان الامكان امرا وجوديا فلا بد له من محل وذلك المحل
هو الهيولى فهذا تقرير هذا الوجه [illegible] من المتكلمين عليه بوجوه الاول [illegible] نقول ان الجسم
البسيط اذا اوردنا عليه القسمة فانه [illegible] الجسم الاول ويحدث جسمان فيكون [illegible] الجسم الاول والحادث
جسم اخر وهذا لو جاز [illegible] الاول واحدث [illegible] وذلك [illegible]

قالت الفلاسفة مقدمتنا ان الهيئة اعدام وان ادعيتم احالة ذلك بالعرف لم تسلموا عن مقابلة دعوانا
بنقيضها وان ادعيتم احالة ذلك بالدليل فاين الدليل على كون هذه المقدمة السؤال الثاني هو ان الامكان
لا يجوز ان يكون امرا وجوديا حتى يقال انه يفتقر الى محل وقد سبق ذلك غير مرة بالدليل القطعي قالت الفلاسفة
هب ان الامكان امر عدمي لكنه متخصص بالوجود فلا بد وان يكون له امر موجود فيكون في ذلك العدم متميزا وذلك
هو الهيولى المفروض الثالث ان يقال الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة وكونه متصلا بالفعل ومنفصلا بالقوة
امران متغايران والشيء الواحد لا يمكن ان يكون مصدرا لامرين مختلفين بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد
وان يكون الجسم مركبا من امرين احدهما قابله بالفعل والثاني قابله بالقوة والاول هو الصورة والثاني هو الهيولى قال
المتكلمون تتميم هذا الكلام على مقدمة تعذر تسليمها وهي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا على هذه
المقدمة وايضا لو صح هذا الكلام يلزم ان يكون المعدوم جزءا من الموجود او يكون للهيولى هيولى لان الهيولى اما ان
يكون لها وجود او لا يكون فان لم يكن يكون ما ليس بموجود جزءا من الموجود وان كان لها وجود فيكون هي موجودة بالفعل
وقابلة للصور والاعراض فيلزم ان يكون للهيولى هيولى قالت الفلاسفة ان الهيولى لها وجود
لكن لا على الانفراد بل الوجود العارض للمركب منها ومن الصورة ويكون هي موجودة به وعلى هذا لا يكون المعدوم جزءا
من الموجود وهذا كالعشرة في جميع الانواع المركبة من الجنس والفصل فان كل واحد من اجزائها لا وجود له بانفراده
قلنا لكن هنا غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون الوجود عارضا للمجموع الكثير الا انا نقول يوجد للمركب منها الا لكل واحد
منهما فلا يلزم المحال الوجه الثالث في تقرير دلائل الحكماء على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة قالوا قد ثبت ان
الجسم البسيط في نفسه واحد وثبت انه قابل للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الصغر الى حد لا يقبل
بعد الانقسام وثبت انه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها الى الفعل وهذا يقتضي ان الجسم لا ينتهي في الصغر
والانقسام الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلا للانقسام ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسام
فثبت ان الجسم مع انتهائه في قبول القسمة الى حد الا ويكون الاتصال باقيا وهذا يقتضي ان يقال لو فرضنا
ذات الجسم بدون الاتصال محال فثبت ان كونه جسما مستلزم للاتصال ولا شك ان الجسمية قابلة للانفصال
ولا شك ان الانفصال والاتصال امران متغايران متعاندان والشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لضده
فلا بد وان يكون الجسم مركبا من شيئين احدهما الجسمية التي هي مستلزمة للاتصال والآخر الهيولى التي هي قابلة
للانفصال فلا بد وان يكون الجسم مركبا من المادة والصورة والسؤال على هذا الوجه ان يقال
لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث انه جسم يقتضي كونه متصلا لولا القاسر فاذا ورد القاسر صار قابلا
للانفصال ولا بعد ان يكون الشيء الواحد موجبا لامرين مختلفين بحسب شرطين مختلفين الا ترى ان الطبيعة

توجب السكون بشرط حصول حاملها في المكان الطبيعي وتوجب الحركة بشرط حصول حاملها عنه وحصوله في المكان
الغريب فكذلك هنا قالت الفلاسفة يمتنع ان يكون الجسم المستلزم للاتصال هو بعينه قابل الانفصال
الذي هو عدم الاتصال لان القابل مع المقبول فلو كان هو قابلا للانفصال يلزم ثبوته معه لان القابل مع المقبول
وهو مستلزم للاتصال فيلزم ان يكون منفصلا ومتصلا معا وهو محال فالقابل للانفصال غير الجسم المستلزم
للاتصال ولو كان موجبا للامرين اعني الاتصال تارة والانفصال اخرى بحسب شرطين يوجب خروج ما بالقوة من الانفصال
بالقوة الى الفعل عند تحقق شرط الخروج فيلزم انتهاؤه الى حد لا يقبل بعده الانفصال وهو باطل بالاصول المقررة
خرج على هذا الطبيعة المقتضية للسكون تارة والحركة اخرى فانها اذا اقتضت السكون اقتضته بالاسر وان اقتضت
الحركة عند كون حاملها في الموضع الغريب اقتضته بالاسر السؤال الثاني قال الامام رحمه الله عليه هذا
وارد على الفلاسفة بعينه فان الهيولى مستلزمة للجسمية والجسمية مستلزمة للاتصال ومستلزم مستلزم الشيء
مستلزم له فالهيولى مستلزمة للاتصال وهي قابلة للانفصال واذا جعل هذا الهيولى منفصلا بطل كون الجسم
قالت الفلاسفة لا نسلم ان الهيولى تستلزم الجسمية بل الصورة تستلزم الهيولى ثم اللازمة منها الجسمية فلا يكون
مستلزمة لشيئين مختلفين السؤال الثالث هو ان الجسمية تستلزم الاتصال والهيولى
قابلة للانفصال هو باطل لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من الجزئين بحيث يحاذيها جهة ما
وهذا المعنى لا يعقل الا في الذي يكون له حصول في الحيز واختصاص بالجهة والهيولى عندكم ليس لها حصول
في الحيز ولا لها اختصاص بالجهة واذا كان كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال فلم لا يجوز ان الهيولى لها
حصول في الحيز واختصاص بالجهة بمعنى الاخر غير الجسمية الا ذلك الجواب قالوا غلطتم في قولكم
الانفكاك عبارة عن كون كل واحد من الجزئين بحيث يحاذيها جهة فان الفصل كل واحد منهما مغاير عن الآخر
وان لم يكن لهما جهة البتة وايضا الهيولى في الحيز بواسطة حصول الصورة الجسمية فيها ولكن الحصول
لها في الحيز ولا الاختصاص لها بالجهة من حيث ذاتها فيكون الانفكاك بالمعنى الذي ذكرنا متحققا فيها قال
السؤال السؤال الرابع زعمتم ان الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شأنه ان يصير
متصلا فهذا يقتضي ان يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية واذا كان كذلك فالجسمية تكون موردا
للاتصال والانفصال وهما عرضان متعاقبان متواردان عليه وهذا الاشكال وقع لو كان الجسم في ما
هنه قالت الفلاسفة هذا السؤال ايهام لغلط ونقيضه الانفصال فيكون في فعل الالزام
ومواخذة الخصوم ببطلان مذهبهم في المتنازع فيه واما ابطاله فهو في مسئلة اخرى ولو قال الجسم احتمال ذلك
المسلم في الحصر فلما هذه المسئلة على انا نقول هو وبين هو لا جسم من حيث الانفصال والعدد

عليه الانفصال وبين قولنا هو بعينه كذلك وبعينه وحين يسلم الاول ويحيل الثاني فلا بد علينا ما ذكره من هذا
ما اطلعت عليه من ادلة الحكماء في اثبات كون الجسم مركبا من المادة والصورة ومن ههنا نذكر ادلة المتكلمين على بطلان قول
الحكماء وذلك من وجوه اوردها الامام الاستاذ قدس الله روحه **الاول** الهيولى والصورة اما ان يكون لكل واحد
منهما حصول في الحيز والجهة واما ان لا يكون واحد منهما كذلك او يكون احدهما كذلك والاخر ليس كذلك والكل باطل فالقول بكون
الجسم مركبا من المادة والصورة باطل اما الاول فهو ان يكون الهيولى مشارا اليه بالحيز والصورة كذلك فهذا القسم
على اقسام لانه اما ان يكون كل واحد منهما كذلك على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية او يكون احدهما كذلك
على سبيل الاستقلال والاخر على سبيل التبعية فان كان كل واحد منهما كذلك على سبيل الاستقلال كان كل
واحد منهما جسما فيرجع حاصله الى ان الجسم مركب من جسمين احدهما حال في الاخر وهو باطل اما اولا فلانه قول
بتداخل الابعاد واما ثانيا فلانه يلزم اجتماع المثلين واما ثالثا فلان الكلام في كل واحد منهما كالكلام في الاخر
فيلزم تركب كل واحد منهما من جزئين فهو محال واما الثاني وهو ان يكون كل واحد منهما حاصلا في الحيز على سبيل التبعية
فلانه وان يكون غيرهما حاصلا فيه على سبيل الاصالة فيكون هو الجسم اذ لا نعني بالجسم سوى هذا المعنى ويكون كل
منهما عرضا حالا فيه وهذا القسم ينفي كون الجسم مركبا من جزئين مقومين لماهيته اما القسم الثالث وهو ان يكون احدهما
حاصلا في الحيز والجهة حصولا على سبيل الاستقلال والاصالة والثاني يكون حاصلا في الحيز والجهة على سبيل
التبعية فهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير يكون الحاصل في الحيز على سبيل الاستقلال هو الجسم والحاصل فيه
على سبيل التبعية يكون هو العرض وهذا القسم يوقع التركيب في ماهية الجسم واما القسم الثاني وهو ان لا يكون
كل واحد من الهيولى والصورة حصول في الحيز فنقول مثل هذين الشيئين اذا اجتمعا فاما ان يحدث عند اجتماعهما
امر يكون له حصول في الحيز وتشغل للجهة واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يقال الجسم عبارة عن مجموع امرين
فقط ليس لواحد منهما حصول في الحيز ولا تشغل للجهة وهذا القسم لا يكون الجسم حاصلا في الحيز ولا شاغلا
للجهة هذا خلف واما القسم الثاني وهو انه عند اجتماعهما حدث هناك امر يكون مختصا بالجهة فنقول
فالحاصل في الحيز والجهة والقابل للانفصال والاتصال والتشكل والتصوير ليس الا هذا الحادث عند
اجتماع ذينك الامرين وحينئذ لا يكون مركبا من ذينك الشيئين واما القسم الثالث وهو ان يقال ان احد هذين
اما المادة او الصورة حاصل في الحيز وشاغل للجهة والاخر الاخر ليس كذلك فنقول فالجسم ليس الا ذلك الجزء
لانا لا نعني بالجسم الا الشاغل للحيز والحاصل في الجهة وهو القابل للانفصال والاتصال والمحاذاة والمماسة
واذا كان الجسم هو الموصوف بهذه الاحكام فقط والجزء الثاني غير موصوف بذلك كان الجسم هو احد الجزئين فقط
فلم يكن التركيب داخلا في ماهية الجسم **والسؤال** عليه ان يقال مذهب الفلاسفة ان الصورة عبارة عن الجسمية

ولها حصول في الحيز وامتداد في الجهة الا انها مع ذلك [illegible] ليس لها حصول في الحيز بنفسه والامتداد في الجهة
بذاته وهو المسمى بالهيولى بل [illegible] **الجواب** هذا باطل من وجهين الاول ان القابل للفصل والوصل
والتشكيل والتصوير ليس الا الشيء الذي نسميه بالصورة الجسمية لان القابل للفصل والوصل هو الذي يقبل المفارقة
والمباعدة والمماسة والمباينة ليس ذلك الا للجسمية اما الهيولى فلما لم يمكن لها اختصاص بالحيز والجهة استحال
عليها ان تصير موصوفة بالمقاربة والمباعدة فلا يكون قابلة للفصل والوصل والتشكيل والتصوير واذا كانت
الجسمية وحدها مستقلة بقبول هذه الاحكام غير مشاركة للهيولى في هذه القابلية وذلك يبطل كونها حالة في الهيولى
الثاني وهو ان محل الجسمية لما كان مشارا اليه له وضع وحيز والله الاستاذ تمثل هذا المعنى بان الصورة على قول
داخل العالم او خارجه او مباين عن العالم او ملاصق له واذا كان الامر كذلك وجب القطع بامتناع حلول الجسم فيه
والا لزم اجتماع الضدين اعني الاختصاص بالحيز وعدم الاختصاص وذلك محال فيمتنع ان يتركب الجسم من الهيولى
والصورة **فالجواب** الفلاسفة ما وهم من ابطال المذهب على دعوى الحرمن (?) من محل النزاع وذلك انا
نقول الصورة الجسمية حالة في الهيولى وبواسطتها تقبل الانفصال والاتصال ولولا وجود الهيولى لما صح على
جسمية هذه الاحكام ثم انكم قلتم ان الجسمية مستقلة بقبول هذه الاحكام بنفسها ولم تبرهنوا عليه بدليل
فكان قولكم كله يرجع الى دعوى [illegible] في ابطال المذهب وانه لا يجوز واما قولكم في الوجه الثاني ان الهيولى
لما لم تكن مختصة بالحيز وشاغلة للجهة لا يجوز حلول الجسمية فيها والا لزم اجتماع النقيضين فكلام ركيك جدا وذلك
ان عدم حلول الجسمية في هذا الجوهر اما ان يكون معلوما بالضرورة وهو باطل اذ كيف يصح اختلاف الجمع العظيم فيه
او العلوم [illegible] الدليل [illegible] وانما قوله لو صح ذلك يلزم الجمع بين النقيضين فليس للهيولى الاختصاص
بالحيز بذاتها ويجوز ان يحصل لها الحصول فيه تبعا للجسمية ولا تناقض بين الكلامين **الحجة الثانية** استدل
الشيخ الرئيس على حلول الهيولى في الصورة الجسمية في كتاب الشفاء وكتاب النجاة فقال اذا فرضنا جسما واحدا
متصلا وفرضنا ان هيولى كله في ذلك الجسم خلت عن الصورة وفرضنا ان هيولى نصف ذلك الجسم خلت عن الصورة
فلا شك ان هيولى النصف نصف هيولى الكل فاما ان يحصل بين هيولى الكل وهيولى النصف مخالفة في امر من الامور او لا يحصل
والثاني محال والا لزم ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فتعين ان يكون بينهما مخالفة وتلك المخالفة ليست بالماهية ولا بلوازمها
لان الهيولى طبيعة نوعية واحدة فلم يبق الا ان يقال تلك المخالفة بينهما لاجل ان هيولى الكل اكثر مقدارا من هيولى الجزء
والكثرة عبارة عن الحجمية والمقدار فيلزم ان يقال الهيولى حال كونها خالية عن الجسمية قد كانت موصوفة بالجسمية هذا
خلف فهذا الخلف انما لزم من فرضنا كون الهيولى خالية عن الجسمية فوجب ان يكون الهيولى بعد الخلو محال الافتقار
للمحل [illegible] وهذا الكلام من اجل الادلة على [illegible] الهيولى وذلك لان [illegible] ان يكون الجسم

مركبا من الهيولى والصورة ولا بد وان يكون للهيولى ذات مخصوصة وللصورة ذات مخصوصة ويكون احدهما حالة في الاخرى
واذا كان الامر كذلك فحينئذ يمكن اعتبار حال كل واحد منهما وحده من حيث هو هو منفكا عن حال الآخر اذا عرفت هذا فنقول اما
اذا اعتبرنا حال هيولى كل هذا الجسم من حيث انها هيولى مجردة قطعنا اعتبار حال الصورة الحالة فيها واعتبرنا ايضا
حال هيولى نصف الجسم مجردة قطعنا حال الصورة الحالة فيها فهيولى نصف الجسم نصف هيولى كل الجسم واذا كان كذلك
فهيولى الكل اكبر مقدارا من هيولى النصف فهذا يقتضي ان يكون هيولى الكل من حيث هي مجردة عنها كالمقدار فيكون
مقدارا او حجما واذا كان كذلك فهيولى الجسم جسم فتكون الهيولى نفس كونها جسما ولم يكن الجسم من حيث هو جسم هيولى
محتاجة له وذلك هو المطلوب قال الاستاد الامام رحمه الله عليه ورضاه تحقيق الكلام فيه ان يقول هيولى
الكل وهيولى النصف اما ان يكون كل واحد منهما ممتازا عن الآخر او لا يكون فان لم يحصل هذا التمييز لم يكن احدهما
هيولى لكل الجسم وللآخر هيولى لجزء الجسم اولى من العكس واما ان حصل الامتياز فذلك الامتياز اما ان يحصل بسبب
ان كل الجسمية حصلت في احدهما وجزء الجسمية حصلت في الآخر او لا بهذا السبب والاول باطل لان امكان كون
احدهما محلا لكل الجسمية وكون الثاني محلا لجزء الجسمية موقوف على امتياز احدهما عن الثاني فلو كان هذا
الامتياز حاصلا لاجل ذلك الاختصاص لزم الدور وهو محال باطل فثبت ان امتياز كل الهيولى عن بعضها ليس لاجل حلول
الجسمية فيها بل ذلك الامتياز متقدم على هذا الحلول وذلك الامتياز ليس الا لان احدهما كل والآخر جزء وذلك
عبارة عن التفاوت في العدد والحجم والهيولى من حيث انها متعددة متكثرة وكل ما هو كذلك فهو جسم فالهيولى الاولى
من الجسم وليس للجسم هيولى اصلا وهذا العذر كلام الشيخ والعمدة في اسقاط تلك الهيولى مما سمعوه [illegible]
واستاذنا [illegible] المعقول والمنقول نور الله [illegible] والصور والسؤال على الاول ان يقول
لو فرضنا خلو الهيولى عن الصورة كانت موجودة في نفس الامر بدون الصورة فاذا اعتبرنا كل تلك الهيولى
واعتبرنا نصفها لزم احد الامرين وهو اما كون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره او يكون الهيولى موصوفا بالمقدار
حال خلوها عنه وهو محال اما هاهنا اذا اعتبرنا حال هيولى كل الجسم وحال هيولى نصفه من حيث هو هو
مقطوع الالتفات فيه عن كل ما سواه فنقول انه لا فرق بينهما بل لا تعدد هناك اصلا من حيث الوهم والذهن
واما في الخارج فمتى امتاز احدهما عن الآخر بالمقدار لان هيولى الكل حل فيها مقدار الكل وهيولى النصف حل فيها
مقدار النصف فلا يلزم ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره بل في نفس الامر وظهر الفرق بين الامرين واما على
الحجة الثانية فنقول اما ان يكون كل واحد منهما ممتازا عن الآخر او لا يكون فقلنا ان احدهما الهيولى من حيث
هي هي فلا يكون الامتياز بينهما حاصلا باعتبار الذهن بل لا تعدد اصلا فلا يصح قوله ليس احدهما بكونه
هيولى بالكل والآخر هيولى الجزء اولى من العكس لان ذلك بالفعل [illegible] اذا حصل التعدد والامتياز فيهما

ان يعتبر ذلك في نفس الامر ممتازا احدهما عن الآخر بكون احدهما محلا لكل المقدار والآخر محلا لنصف ذلك المقدار وهو ليس ثانيا
ان حصل الامتياز لا لاجل ذلك اما ان يحصل بسبب ان كل الجسمية حل في احدهما وجزء الجسمية حل في الثاني او لا بهذا
السبب فان كان الاول باطل لان امكان كون احدهما محلا لكل الجسمية وكون الثاني محلا لجزء الجسمية موقوف على امتياز
احدهما عن الثاني فلو كان هذا الامتياز معللا بذلك الاختصاص لزم الدور وهو محال فلما [illegible] معارضة وحل
اما المعارضة فلانا لا نشك في ان بعض الموجودات يشارك بعضها في الماهية والاشكال كل من مجال العالمين الجميعة
والماهية وهو معلوم البطلان بالضرورة اذا ثبت هذا فنقول يصح ان يمتاز احدهما عن الآخر بالماهية ولوازمها فلابد
وان يمتاز بسبب امر الآخر لان ذلك محال لان كون احدهما موصوفا بذلك العرض دون غيره موقوف على امتياز احدهما عن الآخر
فلو عللنا الامتياز بذلك الاختصاص لزم الدور وهو محال باطل فكان يجب ان لا يمتاز شيء عن شيء واما الحل فهو ان
هذا انما يلزم ان لو فرض خلو هيولى الكل عن الصورة الجسمية التي للكل وهيولى الجزء عن الصورة الجسمية التي للجزء ثم يقال
اختصاص هذا بهذه الصورة وذلك بتلك الصورة موقوف على امتياز هذا عن ذلك فيلزم المحال الا ان الخلو عن الصورة
محال عند ارسطو واصحابه فكان هذا الكلام مبنيا على امر محال فلا نقض بالزام منه والعادة [illegible] من الامتياز لاجل
هذا السبب فلم قلتم انه لا يحصل الا بكون احدهما كلا والآخر جزءا وكيف يستقيم هذا الكلام والكلية والجزئية من الامور
اللاحقة للمقدار وحيث لا مقدار فلا كلية ولا جزئية فلا يقع الامتياز بهما بل الامتياز يقع بسبب آخر ونعرض آخر
يكون مجرد المال الكلي عن ما دام الجزء فلم قلتم انه ليس كذلك وبالجملة فالامام رحمه الله عليه يحتاج الى اقامة الدليل على
ان لا مميز الا الكلية والجزئية وهي [illegible] فلا يصح الحجة الثالثة في ابطال قول من قال ان الجسم مركب من
الهيولى والصورة ان يقول هيولى الجسم البسيط اما ان يكون واحدة او لا يكون والقسمان باطلان فكان القول بها باطل
القول بالهيولى باطلا بيان انه يمتنع ان يكون هيولى الجسم البسيط واحدة وذلك لان الجسم البسيط قابل للانفصال
والانقسام فاذا حصل ذلك الانقسام بالفعل وصار اجساما فاما ان بقيت تلك الهيولى واحدة او ما بقيت واحدة
والقسمان باطلان اما القول بانها بقيت واحدة فباطل من وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون التعدد واقعا
في الجسمانيات ومن صفات حالة في المحل واما المحل والذات فهو واحد فيلزم ان يقال الماء الذي بالمشرق والماء
الذي بالمغرب ذات واحدة وذلك باطل ببديهة العقل والثاني انه يلزم اجتماع المثلين في الذات الواحدة
وهو باطل باجماع الفلاسفة واما ان قلنا ان تلك الهيولى كانت واحدة والقسمة عند انقسام الجسم بطلت
اما اولا فلانه يلزم ان يقال هيولى كلية الجسم بطلت عند انقسامه وحدثت عدتان من الهيولى وهو محال
باطل فلانه يلزم ان يكون انقسام الجسم اعداما له بهيولاه وصورته وهو باطل بالبديهة واما ثانيا فلان كل محدث
يفتقر الى المادة عند الحكماء فيلزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى وهو محال الوجه الثاني في ابطال القول بكون

القول في اختلاف القسمة هو ان المعقول من الانقسام ما عند كل واحد منها عن ملاصقة الآخر وحصول كل واحد منها
في جهة اخرى وهذا المعنى لا يعقل سوى الاجزاء الغير الذي يكون له حصول في الحيز بالشيء الذي لا يكون له حصول في الحيز
والجهة لا يعقل فيه الانقسام وأما القسم الثاني وهو ان يقال الجسم البسيط ليس له هيولى واحدة بل له هيولى
متعددة فيقال هذا يقتضي ان يكون له بحسب الانقسامات التي فيه بالامكان لكن الجسم يقبل الانقسام الى ما لا نهاية
له فيلزم ان يكون فيه عدد من الهيولى الغير متناهية وهو محال لان الحاصل في تلك الهيوليات اما صورة واحدة
او يحصل في كل هيولى صورة على حدة والاول محال لانه يلزم حلول الشيء الواحد في المحال المتعددة وهو باطل والثاني
محال والا لزم كون البسيط مركبا من اجسام لا نهاية لها وهو محال فصح ما ادعيناه اولا قالت الفلاسفة
الهيولى من حيث هي ليست واحدة واما قوله اذا لم تكن واحدة يلزم ان يكون الشيء متعددة قلنا لا نسلم
بل الهيولى من حيث هي لا واحدة ولا متعددة كان ماهية الانسان من حيث هي لا واحدة ولا متعددة ولا عامة
ولا خاصة فكذلك الهيولى لا واحدة ولا متعددة الا انها اذا حلت فيها الصورة الواحدة صارت واحدة وان تعددت
الصورة صارت متعددة فاما من حيث هي هي بريئة عن الوحدة والكثرة والعموم والخصوص والاحوال
والاوضاع والحيثيات والعوارض لكن ذلك بواسطة عروضها للجسمية ثم اعلم انه ليس كذلك كما يقال اما هنا
مراد المتكلمين وتحقيق المسئلة موكول الى الله وحسن توفيقه وهو المرجو الهادي الى الحق بحقيقة السلام والله اعلم
مسئلة قد زعم جماعة من النظار ان ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة
ويبوسة وهو باطل الى آخر التقسيم اعلم ان المتكلمين لما زعموا ان الجسم لا يخلو عن اعراض نحو اللون
والطعم والرائحة والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واستقر الامر على البطلان وجرى النجار من المعتزلة
وهشام بن عمرو ان الجسم اعراض مجتمعة وقالوا الجسم مؤلف من طعم ولون ورائحة وحرارة او برودة ورطوبة او يبوسة
وصوت او ضوء وعلم وخفة وهو قول اصحاب الكمون والظهور وقدماء الفلاسفة وهو باطل من وجوه الاول
هو ان المتحركات متساوية في ماهية التحرك والجسمية ومتباينة بالالوان والطعوم فان المتحرك الاسود يخالف
المتحرك الابيض وكذلك المتحرك الذي له طعم الحلاوة يخالف المتحرك الذي له طعم المرارة وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز فالمتحرك ماهية مغايرة للالوان والطعوم والروائح والبرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة
وذلك يقتضي ان تكون الجسمية التي هي عبارة عن الجسمية المشتركة فيها مغايرة لهذه الصفات وهو المطلوب
الوجه الثاني وهو ان الجسم يقال يتصف بلون معين وطعم معين ثم يزول عنه ذلك اللون وذلك
الطعم ويطرأ عليه لون آخر وطعم آخر مع بقاء الذات في الحالتين والباقي في الحالتين مغاير للزائل في احدهما
فالذوات واما قول النظام الاجسام لا تبقى زمانين على انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فهو مكابرة فلا نسمع
قوله

الوجه الثالث وهو ان الجسم لو كان مؤلفا من الاعراض لقام بها عرض التأليف فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال
بالاتفاق من المتكلمين الوجه الرابع وهو ان كل واحد من الاعراض التي تركب منها الجسم اما ان يقوم بمحل او لا يقوم بمحل
والاول باطل والا لزم كون الجسم واحدا قائما بمحل وهو باطل بالضرورة والثاني محال والا لوجب ان لا يكون فرق بين الجواهر
والاعراض وايضا اذا كان العرض مفتقرا الى محل بالذات واذا اجتمع مع غيره يكون قائما بنفسه وهو باطل الوجه
الخامس هو ان هذه الاعراض اما ان يكون كل واحد منها قائما بنفسه او لا يكون فان كان الاول كانت الاعراض جواهر
وذلك ينافي للحقائق ولو زعم انه لا فرق بين الجوهر والعرض وذلك عين السفسطة او يقال بها الاعراض لا بعضها وحينئذ
يمتنع عليها الاجتماع والتركيب والتأليف لان التأليف والاجتماع عبارة عن حصول المجتمعين بحيث يحيث بينهما انه
وذلك لا يعقل الا فيما له حجم وامتداد وايضا يرى الجسم البارد كالماء يصير حارا فلو كان مجتمعا مركبا من رطوبة وبرودة
لزم اجتماع الحرارة والبرودة فيه وهو محال والكمون والظهور باطل لان الجوهر الفرد الذي لا يقبل الانقسام ما يستحيل عليه
القول بالكمون والظهور ولنقتصر على هذا القدر وما يصح ضعف القول في هذه المسئلة لا يعقل من الجسم لا خلوا
عن هذه الاعراض وما لا يعقل هذه الاعراض وان الجسم مؤلف عنها وذلك عبارة عن جعل لوازم الشيء الذي يكون خارجا عنه
داخلا في ماهيته وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وما لجله من باب الحادث والبعد عن الوقوف على
الحقائق والحمد لله الذي فضلنا على كثير ممن خلق تفضيلا قسم النظر التاسع في العوارض مسئلة
اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة لا تزيد على اربعة اقسام اعلم ان قوله الوجوه الممكنة
لا تزيد على اربعة فيه سؤال لانه ان عنى به ان هذه الوجوه ممكنة في نفس الامر فليس كذلك لان الاجماع عند
المتكلمين فلا يقالهم على امتناع قدم الذوات والصفات واما عند الفلاسفة فلامتناع قدم الصفات وحدوث
الذوات وان عنى به تقسيم الامكان بحسب الاعتبار الذهني فلا ينحصر الاعتبار فيما ذكره فان من الاعتبارات ان يقال
العالم لا قديم الذات والصفات ولا حادثها او يقال الذوات قديمة وحادثة او يقال الصفات قديمة وحادثة او يقال
الذوات لا قديمة ولا حادثة والصفات لها احد هذه الاعتبارات او يقال ذلك بالعكس الا انه لما كانت هذه الاعتبارات
ظاهر البطلان لم يتعرض لها الا الشيء ولا الاتباع والامر فيه قريب واعلم انه ذكر في سائر الكتب ان المذاهب المنقولة
في هذا الباب خمسة وزاد مذهب التوقف من بعض هذه الوجوه وهو قدم الذوات كما نقل عن جالينوس وقد اهمل هذا
المذهب هنا لانه زعم ان الوجوه المحتملة مما لا يتعدى في نفس الامر لا باعتبار العقل فلهذا لم يذكر هذا المذهب اذا عرف
هذا فلنحلل المذاهب المنقولة في هذا الباب على ابلغ الوجوه ولا نقتصر على ما ذكر في الكتاب ليوضح فنقول
الوجوه الممكنة في هذه المسئلة لا تزيد على خمسة اقسام لان العالم اما ان يكون محدث الذات والصفات او يقال قديم
الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او بالعكس او يقال انه قديم الصفات محدث الذوات او يتوقف فيه

واعلم ان الامام الاستاذ رحمه الله عليه قال في كتبه ان سوفسطائية كل هذه الاقسام وزعم ان الكثير منهم جالينوس
ولنبين ان كل قطعا فانه ما تشكك قط في قدم الصفات وحدوث الذوات فان قلنا اما صار الله والا انما تشكك في ان
حادث النوع انما تحقق من جالينوس فيما بعد هذه الاعصار واعلم ان القسمة انما هي محصورة وذلك
انه تعالى او تقال ان بعض الذوات قديمة وبعضها حادثة وجملة الصفات حادثة او تقال مثل ذلك في الصفات
او تقال بعض الذوات قديمة وبعض الصفات قديمة والباقي منها حادثة الى غير ذلك من الاعتبارات اذا عرف هذا
فنقول اما القول بان انه حادث الذات والصفات فهو قول جمهور ارباب الملل والنحل من المسلمين واليهود
والنصارى والمجوس وانما قال جمهور ارباب الملل ولم نقل كل الملل وذلك لان قوما ممن ينتمون الى الملة الاسلامية
كالفارابي وابي نصر وابي علي واتباعهما من كان في الاسلام وغيرهم وكذلك جميع اليهود والنصارى ولكنهم ينسبون الى
اهل الملة على الجملة ولكنهم لا يتسمون بالله لا جرم اخرجناهم واما القسم الثاني فهو قول ارسطاطاليس
واصحابه مثل ثاوفرسطس وثامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وفرفوريوس ومن المتاخرين
قول ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وذكر يحيى النحوي في كتابه على برقلس ان ارسطاطاليس اول من قال بهذا
المذهب اذا عرفت هذا فنقول زعموا ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة على الشكل والمقدار وغير
ذلك الا الحركات والاوضاع فان كل حركة وكل وضع معين حادث ومسبوق بحركة اخرى ووضع اخر الى ما لا اول له لكن
قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذلك الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها ولعل المراد النسبة الحاصلة للسموات
بسبب نسبة اجزائها بعضها الى البعض ونسبة نسبة الاجزاء المعينة منها الى الامور الخارجة او الداخلة
واما العناصر فالهيولى منها قديمة بشخصها والجسمية قديمة بنوعها اما الصورة المعينة فلا يجوز ان تكون
حادثة حدوثا زمانيا الا ان كل حادث حدوثا زمانيا فانه مسبوق بمادة فلو كانت الهيولى المعينة حادثة يلزم ان تكون لها هيولى
اخرى ويلزم التسلسل وقد عرفت ذلك مثلا واما الجسمية منها فاما بها حادثة بعينها الا ان الكون والفساد
على العناصر اعني النار والهواء والماء والارض جائز فانه تنقلب النار هواء وبالعكس وكذلك الماء والارض وما خلق
منها تفسد وتكون بعضها الى البعض فكانت الاجسام المعينة حادثة الا ان نوع الجسم قديم اعني ان هذه الانواع
قديمة وهو مسمى النار ومسمى الهواء ومسمى الماء ومسمى الارض بمعنى انه لم يتحقق زمان لم يكن النار فيه موجودة بل
حادث موجود وفرق بين هذه النار والنار فالنار قديمة وهذه النار حادثة وكذلك بقية العناصر وللماكان النار
نوعا من مسمى الجسم وكذلك الهواء والماء والارض لا جرم قال والجسمية قديمة بنوعها ولعل المراد بجسمية العناصر واما
هيولى وسائر الصور الجسمية اعلم ان الصور تنقسم الى الصورة الجسمية والى الصورة النوعية فالصورة
الجسمية مشتركة بين سائر الاجسام واما الصورة النوعية فغير مشتركة بينها بل بها تتميز الاجسام بعضها عن

153

البعض فالنوعية كالصورة النارية والهوائية والمائية والارضية والفلكية اذا عرفت هذا فنقول ان الصورة
النوعية لما كانت تختلف وتتبدل بعضها بالبعض لم يكن قديمة بنوعها بل كانت قديمة بجنسها وهو مسمى الصورة النوعية
خلاف الجسم الموصوف بالنارية لا بشرط كونه موصوفا بالنارية فانه قديم وكذلك صور اجسام باقي العناصر
وفيه مزيد تحقيق واما القسم الثالث وهو ان العالم قديم الذات محدث الصفات فهذا القول يحتمل
وجهين الاول ان الاجسام قديمة ولكنها ما كانت مركبة على الشكل الذي عليه العالم ثم تركبت فحدث هذا
العالم بسمواته وكواكبه وهو مذهب جمهور العلماء المتقدمين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس
وانكسمانس وانبذقليس وسقراط وفيثاغورس وهو مذهب جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية
والماهانية والمزدقية ثم اختلف هؤلاء من بعض اصحابنا ان الحكيم كيف تركب العالم عنه اي جوهر فزعم
ثاليس الملطي انه الماء لانه قابل لكل الصور فزعم انه اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار هواء ومن صفوة الهواء
تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات ويقال انه اخذ ذلك عن التوراة لانه جاء في السفر الاول ان الله تعالى خلق
جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ثار من الماء بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر
على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال وقال في الكتاب العزيز ثم استوى الى السماء وهي
دخان اي قصدها بالفعل فيها امره من تركيب اجزائها وتشكلها باشكالها الخاصة وزعم انكسيمانس ان النار
وكون الاشياء منها بالتكاثف فالنار اذا تكاثفت تحدث منها الهواء ثم تكاثف فتحدث منها الماء ثم تكاثف فتحدث
منها الارض لان النار جسم قابل للصور لطيف جدا له قوم المركبات واصل الحياة والحركة والادراك وزعم
ديوجانس ان الهواء الاول متوسط بين اللطيف والكثيف وقابل للاشكال بسهولة وبه تستقل الاشياء وتصير
مائية وطاعة ثم انه اذا لطف صار منه النار واذا تكثف صار منه ماء واذا تكاثف صار منه الارض وزعم
اخرون ان ذلك الجسم الذي تكونت منه الاجسام الارض وكون الاشياء عنه بالتلطيف وزعم انبذقليس
انه البخار وكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكاثف وحكى ارسطاطاليس عن انكساغورس
اصل الاشياء هو الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزاء صغيرة متلاقية اجزاء
على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة اخرى فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شيء كثير وصار بحيث يحس به ظن انه حدث وليس
عنده انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور ومعناه انا اذا سخنا الماء لا يكون ذلك على سبيل الاستحالة
بل الكيف بل معناه ان اجزاء نارية كانت فيه كامنة فبرزت فاحسسنا بحرارته لاجل ذلك وكذلك الحركة والسكون
لا حدوث في الجسم الا انه اذا ظهر احدهما كمن الاخر واذا كمن ذلك ظهر الاخر وحكى افلوطرخس عن انكساغورس
انه زعم ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس انه اجزاء صغيرة

كونه الشكل بالنسبة للنفس الإنسانية عند ما يراها الفلكية متحركة لدوامها ثم اتفق لتلك الأجرام أن تصادمت على وجه خاص
فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا الشكل للعالم فحدث هذه السموات والعناصر ثم حدث من امتزاجها كائنات السماوية
أنه حادث هذه العناصر ومنها هذه المركبات ومن الناس من قال بهذا المذهب إلا أنه لم يجعل تلك الأجرام كرية الشكل
لئلا يلزم الخلاء بل زعم أن الأجرام على شكل المثلث أو المربع وأما الثنوية فإنهم زعموا أن العالم إنما حدث من تركيب
النور والظلمة وزعموا أن تلك الأنوار والظلم أجسام أزلية ثم اختلفوا في السبب الذي لأجله حدث العالم
عن تلك الأجسام الأزلية حين حدث فالذي ذهب إليه ديمقراطيس أن ذلك وقع في ذلك الوقت على سبيل الاتفاق
فإن الأجرام المتحركة لدوامها اتفق لها أن تصادمت على وجه مخصوص في ذلك الوقت لا لعلة ولا لعلل ثم حدث السموات
والأرض كما أن تلك الأجرام المتحركة اعتمد البعض على البعض فحصل الحركة المستديرة كما يحصل للسمكة الدائبة
وأما سائر الفلاسفة فلم يقل أحد منهم بذلك ولعلهم كانوا يقولون الصانع المختار حتى يكون هو الموجد لهذا العالم
في ذلك الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده وهذا أيضا على سبيل الطبع والتحيز إذ لم يقل أحد منهم قول في كيفية حدوث
العالم حين حدث وقالت الحرنانية إن سبب حدوث العالم أن سبب حدوثه تعلق النفس إلى الهيولى
على سبيل الاتفاق وأما الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين يمكن أن يقولوا من ذهب إلى أن العالم قديم
الذات محدث الصفات فالمنقول فيه احتمالان الأول الذين قالوا الجسم مركب من الصورة والهيولى والصورة
هي الجسمية والنوعية والهيولى محل هذه الصورة على ما بيناه من قبل فإنهم قالوا حدوث تلك الجسمية وعدم تلك الصورة
وهيولى الأجسام وأجساد [illegible] ذكرنا الطبيعيات وزعم محمد بن زكريا أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا
قبل أرسطو وتفصيل مذهب الحرنانية أنهم قالوا القديم خمسة البارئ والنفس والهيولى والدهر والخلاء
وزعموا أنه لا قديم سوى هذه الخمسة وكل ما عداها حادث ثم إنهم قالوا البارئ تعالى تام العلم والحكمة أما
تمام علمه من وجوه الأول أنه لا يغفل والثاني أنه عالم بجميع الأشياء والثالث أنه لا يفعل الفعل بالسهو والغفلة
وأما حكمته فهي تامة على معنى أنه يفعل ما هو اللائق والأحسن ويفعل من الموجودات ما يليق بتمام الصورة بسعة
له العوض ومصالح تعود إلى الأغيار ولا يمكن أن يصدر عنه فعل على سبيل العبث والجزاف ولا يمكن أن يعرض له
الغفلة والسهو ولا يصدر عنه فعل خال عن الحكمة والمصلحة على ما قال الله تعالى أليس الله بأحكم الحاكمين
وقال إنه هو العليم الحكيم والمراد من تمام العلم والحكمة أنه يبلغ النهاية التي لا يمكن أن يكون فوقها مزيد لذي [illegible]
تعالى يفيض عنه العقل فيض النور عن القرص والمراد منه أنه تعالى علة لوجوده بمجرد وجوده عن المواد أعني ليس
يحتاج إلى آلات الملحوظ ولا يكون وجوده عنه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات كما أن إيجاب
النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار فلذلك فيضانه منه ليس

على سبيل القصد والاختيار وأول ما صدر عن البارئ سبحانه وتعالى هذا العقل ثم إنه صدر عنه بواسطة
صدور هذا العقل عنه والآن الصادر عنه لغيره والبسيط ليس إلا هذا العقل لأن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر
عنه إلا الواحد وهذا مذهب الفلاسفة أيضا ثم إنه تعالى عالم بجميع المعلومات عندهم على سبيل التمام يعني
أنه سبحانه وتعالى عالم بجميع الحقائق وماهيات الأشياء وأما النفس فإنها عالمة بالحياة وهي محدودة من [illegible] ثم إنها علة لحركة
الأبدان فالحاصل أن النفس توجد عنها الحركة العامة بتحريك الأفلاك وبتحريك الأبدان البشرية فإنها علة
لحركتها وليس إيجادها للحركة على سبيل الاضطرار بل على سبيل الاختيار إلا أنها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء
ولا التصديقات بالمعارف إلا بعد أن يمارسها فإن الإنسان مثلا لا يعلم صناعة النجوم إلا بعد الممارسة وكذلك
لا يعلم الفروسية إلا بعد ممارستها وكذلك غيرها من الصنائع والحرف قالوا ولجهلها لم يكن عالمة بكونها قديمة
ولم تدر أنها أحرى من العدم [illegible] ما يجب تحديدها فإن قالوا كانت قديمة لعدة [illegible] إلى العدم أو لعلمها
كونها قديمة ولما لم يكن كذلك لم يكن قديمة لأنا نقول إنها جاهلة بالعلوم وإنما يحصل لها العلوم بالممارسة
وذلك بعد التعلق بالأبدان واعلم أنهم لا يعرفون عنها جميع العلوم فإنهم يزعمون أن سبب حدوث العالم [illegible]
حدوث تعلق النفس إلى الأبدان وهذا يدل على أنها شعرت إنما قالوا لما كان الله تعالى تام العلم [illegible]
علم البارئ الذي لا يعزب عنه شيء أن النفس تميل إلى التعلق بالهيولى وعشقها وتطلب اللذات الجسمانية وتكره مفارقة
الأجسام على ما شاهد من أحوال الناس [illegible] نفسها وعالمها [illegible] الأصلي وعشقها الجسم وإذا كان كل ذلك قالوا
ولما كان من شأن البارئ رعاية الحكمة وتسوية الموجودات على الوجه الأحسن اللائق بغاية الإمكان المشتمل
على المنافع والمصالح عمد إلى الهيولى بعد أن تعلقت النفس بها وأفاض عليها ضروب الصور وحصل منها ضروب
المركبات مثل السموات والعناصر وكذلك أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل ثم إنهم سألوا أنفسهم فقالوا لا يقال
لو كان البارئ تعالى تام الحكمة والعلم لا يصدر عنه الشرور والآفات والفساد فإنا نرى أبدان الحيوانات صادرة عنه
مع أنها اشتملت على نوع من الفساد [illegible] ذلك الفساد [illegible] لا يمكن أن [illegible] عنها فإن البارئ الكون النار
الأولى [illegible] بالأجسام القابلة للاحتراق [illegible] النار [illegible] ثم إنهم قالوا ولما كانت
النفس جاهلة تعلقت بالهيولى وعشقتها وكرهت مفارقتها فنسيت عالمها وذهلت عن نفسها وذلك [illegible]
عظمة لا يليق بحكمة الحكيم الحاكم ولما كان كذلك تدارك هذا الفساد فجعل لها عقلا وإدراكا وصار العقل
والإدراك سببا لتذكرها عالمها أعني عالم الروحانيات وأنها غريبة في هذا المقام وصار الإحساس
لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهيولاني لا تنفك عن الآلام فإن جميع ما يعد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة
ليس بلذة وإنما حاصله دفع الآلام [illegible] اللذات العاجلة ليس [illegible] سعادة [illegible]

لا يخلو اعتياض جنسه منها ان كل واحد منها النفس يتصور لمنفعتها طبعها من بدنه المكون ويتحرك لبقائه الاول
انا نرى اللذات الجسمانية الوقاع وذلك انما كان لان الفضلة التي هي اجزاء منيه ادعته المني بسبب الطبيعة الى
بعضها واذا التذ بلذاعتها والخلاص عن ضررها ثم ان الانسان يعقبه بعد الوقاع منه فتور وضعف والقوة ممكنة في
النفس المنتقل الثاني فراوى بما بعد لذة المطعم الشهي والمشرب الهني ثم الذ يعقبه الالام وسوء هضمه اخلاط
ويحتاج الى نقص الفضلات ودخول الخلا والاماكن المنتنة والقذرة ومنها ان كل واحد منها الالام من فقد طعامه
ام انقضائها ومنها انها لا تعرى عن نقص الملال اما في ذواتها او من الخصائص المستعان بها فان الملك بها له
اللذات هذا العالم لكنه وان لم يدل لذاته ولكنه لا يخلو عن الاملال من المعاني بتلك الملك بها ومنها ان كل
مرتبة نيلت من جهاتها تقع المطمح الى ما فوقها دون اللذات الى حد ما فوقها الاعبر ذلك مما ذكرناه في
الرسالة المطهرية اذا علمت هذا فنقول اذا علمت النفس ذلك وعلمت الصانع ما ادرها الله من الفضل في عالمها اعني
الجواهر الروحانية اللذات الخالصة عن الالام وان ما اعد فيه الله لدى هذا العالم ليس يليق حقيقته
الاعلى ... وسمعت حادي الارواح ينادي يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك وتلى عليها
وان الى ربك الرجعى وان الى ربك المنتهى وما عند الله خير وابقى والدار الاخرة ... الى ذلك العالم كاشتياق
الغريب الى وطنه ... وعلمت ان الوصول لا يتادى الا بعد قطع
العلائق عن جميع العلائق الرسانية والدواعي الشهوانية فاذا ارادت هذه الاوان عرجت بعد المفارقة ...
هنالك ابد الاباد في بهاء البهجة والسرور والسعادة الاخروية ثم قالوا ... هذا اهل المذاهب ...
من المحققين ... السكون والشهوات ويدفع الافات عن الاعتقادات والملكات فان اصحاب القدم
قالوا لو كان العالم حادثا فلم احدثه الله في هذا الوقت المعين وما احدثه قبل ذلك ولا بعد وان كان صانع العالم
حكيما فلم ملأ العالم من الشرور والافات وعندنا ان هذه الشبهة على العالم بالحدوث ...
... جواب كاف ولا دفع السؤال ببرهان ساطع ثم ان القائلين بالحدوث اوردوا على القول الاول
سؤالا ... لو ما ذكرتم ... لم يمكن ... لكم ... ذلك ان العالم لو كان ...
لكان ... لان الفاعل اما ان يفعله حال وجوده او حال عدمه والثاني محال والاول ...
... والاول ... لانه اما ان يفعله حال حدوثه وهو محال ...
... واما ان يفعله حال وجوده وهو محال لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وذلك محال
... انه لو كان ... على الفاعل وهو محال ... فان الاحكام ...
في العالم من الاثار والاحكام ... صدور هذه الافعال المحكمة التي نشاهدها في العالم ...

فاعل حكيم عالم قادر مدبر والعلم ... وبما تعارضت الشبهة من الجانبين ... الفريقان في ذلك ولم
يحصلوا جوابا ولا امكنهم دفع سؤال اما على ما اخترناه فلا ندفع تلك الشكوك والشبهات بعنايه وذلك انا
اعترفنا بوجود الصانع الحكيم العالم القادر المدبر وعلمنا ان العالم محدث بايجاد الصانع الحكيم العالم فاذا قال
لنا اصحاب القدم فلم حدث في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده قلنا لان النفس انما تعلقت بالهيولى في
ذلك الوقت فلهذا احدث العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ولما علم الله تعالى ان ذلك التعلق سبب
للشرور والافات اخرجه الى الوجود ... بحسب الامكان ولا يمكن ان يحصل هذا العالم على وجه اكمل مما هو عليه الان
اذ لا يتعلق ... الكمال الا هذا الوجه ولو امكن وجه اخر من الكمال ... مما هو عليه الان لكان الله تعالى تاركا للاحسن
ومحال ... مع الاستعداد والقدرة وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة والرأفة واما قولكم لو كان خالق العالم
حكيما فلم ملأ العالم من الافات والشرور قلنا لانه لا يمكن تجريده عنها كالاكمل ... على وجه ...
وان يكون بحاله لو ماس اصبع ... عن الجناية لقطعه واذا كان لا يمكن تعريها عن الشرور وكان لا بد من هذا التعلق
حرمه الحكيم الى ابلغ الوجوه واسمى العرى عن الشرور ... على هذا الوجه ... من الحكمة التامة والعلم
التام فهو الاعتراض ... فان قيل ... سؤالان الاول ان يقال لم تعلقت النفس بالهيولى بعد
ان كانت غير متعلقة ... اولا ... العلة ... اصلا ... ترجيح ...
مرجح وذلك ... واما ... ذلك التعلق ... الا النسبة ...
... لا ... والحرمانون ... واما ان ... ذلك التعلق الى ...
الكلام ... او الترجيح من غير مرجح السؤال الثاني ... ان النفس ... التعلق بالهيولى
وعلم الله تعالى ان ذلك التعلق سبب للفساد والشرور ... كان ... قادرا على منع النفس من ذلك
التعلق او ما كان قادرا فان لم يكن قادرا ... للنفس ... وما كان لذلك لا ... الا الله وان كان
قادرا على منعها من ذلك التعلق الذي هو سبب للشرور والفساد ... ذلك ... كان ... على خلاف الحكمة
والرحمة والرأفة ... على المصالح اجاب ... الجواب
عن السؤال الاول ... ان يكون ... محال ... التعلق في ذلك الوقت دون ما قبله
وما بعده لا مرجح ... لان المختار ... او يرجح احد ... على الاخر لا لمرجح وهذا كما قاله المتكلمون ...
حدوث العالم في الوقت المعين ... الله تعالى ... ذلك ... والنفس
واما على ... الا ... ان يكون السابق علة ... اللاحق واذا ... ذلك فلم ...
مثلها وذلك ... النفس ... لها تصورات ... ولم ... من تلك التصورات ...

اللاحق حتى انتهت الى تصور اخر ذلك التصور اعنى تعلق النفوس بالهيولى لم يعلم انه لم كان ذلك لابد لهذا من حل لها
فهذا جواب مبنى على اصول المتكلمين والحكماء اوردوا السؤال واجابوا عن السؤال الثاني فقالوا انا لا نمنع
ان يقال النفس عرفت ذلك التعلق مع قدرته على مفاسده لاجل انه علم ان الاصلح لها ان تتعلق بالهيولى لتحصل
لها العلم فصار ذلك التعلق سببا عن مخالطة الجسمانيات ولذا انها تستعملها فتحصل لها النعيم المقيم مع علو
الانعام الى عالم الاجسام والمثل الذي ذكروه ان النفس حين حدثت جاهلة بحقائق الاشياء والعلم بالاشياء اما
ضرورى اذ الاشياء اعنى قبل التعلق او حاصل للكمالات والفضائل العملية والعلمية فتعلقت بالهيولى لتكمل
لها ومعرفته على الكمالات العملية والعلوم فلهذا من الوجهين جمعيها الله تعالى فالتعلق بالابدان لاجل
على الاول والثاني فهلا خلق الله تعالى لها علما قبل التعلق ومفاسد وهلا خلق الله لها الفضائل العملية
بدون الاحتياج الى ذلك التعلق لانا نقول النفس لا يمكن حصول العلم لها الا بواسطة التعلق والا لكن
فاعلمه لا لابد الالة والواسطة لا يحصل لها العلم بها فعلم انه ليس له لابد لهذا من حل واذا كان كذلك
لم يمنعها الرب عن ذلك التعلق لاجل حصول هذه المصالح وان كان يحصل منه بعض الشرور والمفاسد لان ترك
الخير الكثير لاجل الاحتراز عن الشر القليل شر كثير بالحكمة والرافة والرحمة لا يليق بها ذلك ... العقل
معاهد هؤلاء العقول الثابتة اصحاب فيثاغورس وذلك انه حكى عنه انه قال مبادي الاشياء هي الاعداد
المتولدة عن الوحدات وزعم ان ما هو في العقل انما يتولد عنها وعن احوالها والعقل انما يتولد من الواحد
والاثنين والثلثة والاربعة فالاربعة اصل العدد ثم ان الوحدات كانت مجردة عن الوضع ثم مجردة وحدها ان
صارت ذات وضع فهي النقطة والاثنان اذا صارا ذا وضع فهو الخط والثلثة اذا صارت ذات وضع
فهو السطح والاربعة اذا صارت ذات وضع فهو الجسم وما حكاه انه زعم ان الكم المنفصل هو الكم المتصل
قال فهو المركبات بالبسائط والبسائط امور كل واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الامور اما
ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كانت كانت جزئية لان هناك ماهية غير الماهية
الوحدة واتصافها بالوحدة وان كان الثاني كانت مجردة وحدات ولابد ان يكون مستقلة بنفسها ان
البسائط لابد ان يكون مستقلة بنفسها لانها قبل المركبات وما هو قبل المركبات لابد ان يكون غنيا
عن المركبات التي هي بعده واذا كان كذلك كانت الوحدات قائمة بانفسها فان عرض لها الوضع صارت
نقطة وخطا وسطحا وجسما على التفصيل المذكور قبل والا كانت مجردة وحدات قال المتكلمون ان
الوحدات اما ان يكون لها وضع في ذواتها او يكون الوضع من لوازمها او يكون الوضع عارضا لها والاول
محال وكذلك الثاني والا لزم ان يكون الوحدات ابدا ذوات الاوضاع ولم يكن كذلك بالفرض والثالث محال لان

156

العرض عن الوضع يمتنع ان يعرض له الوضع والاختصاص بالمادى يعال ان يكون عارضا عن الاحياز واختصاص مخصوص
له لا بمقصد ذا وضع وكذلك يلزم جواز انقلاب الجوهر عرضا والعرض جوهرا وكل ذلك يرفع الامان عن العقليات
قال فيثاغورس لا يبعد ان يكون الشيء مجردا عن الوضع ثم يعرض له الوضع فان الهيولى عند ارسطو
واتباعه مجردة عن الوضع في حد ذاتها ثم عرض لها الوضع بسبب حلول الصورة الجسمية فيها واذا كان كذلك
جاز ان يكون الامر فيما نحن فيه هكذا قال المتكلمون نحن نمنع مسئلة الهيولى والصورة فلا يلزم علينا ما ذكرتم بل
الاشكال وارد عليكم وعلى الفلاسفة فسقط قولكم وقولهم واما حاليوس فانه كان من المتوقفين في حدوث
العالم وقدمه وسبب انه وقف على دلائل الحدوث ودلائل القدم فلم يترجح واحد منهما عنده فتوقف لتعارض
الادلة عنده فهذا ما يتعلق بنقل المذاهب فبين لنا لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما ان يكون متحركة
او ساكنة والقسمان باطلان فبطل القول بازليتها المصنف رحمه الله هذا هو الدليل المشهور ولنقرر ان يقول هذا
الدليل يفتقر الى تقرير مقدمات نبه عليها المصنف رحمه الله الاول في بيان الحصر وتقريره هو ان كل جسم لابد وان يكون حاصلا
في الحيز والعلم به ضرورى فان كان ذلك الحصول المعين مسبوقا بحصول اخر بعينه فهو المتحرك والا فهو الساكن
لا يقال ما المانع من ان يقال حصوله في ذلك الحيز المعين غير مسبوق بحصول اخر قبله ولا يلزم ان يكون هو
ساكنا لاحتمال ان يقال انه وجد في ذلك الحيز ابتداء وزمان وجوده لا يدوم لانا نقول الكلام في الجسم القديم فلو وجد
في ذلك الحيز ابتداء في ذلك الزمان المعين ولم يكن قبله موجودا يلزم حدوثه وهو محال وعبارة الكتاب على الحصر هو
ان الجسم اما ان يكون مستقرا في مكان واحد اكثر من زمان واحد او لا يكون فان كان فهو الساكن والا فهو المتحرك
لا يقال لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو كان موجودا اما اذا عدم فلا يصح كونه متحركا لانا نقول الكلام في الا
جسام الازلية الباقية السرمدية فلا يصح ... وكونه المعدوم المقدمة الثانية في بيان امتناع كون الاجسام متحركة
في الازل وصاحب الكتاب رحمه الله عليه ذكر وجوها الاول ان ماهية الحركة حصول امر بعد ما هو ماهيتها
تقتضي المسبوقية بالغير ونحن نقول هذا الكلام مبنى ان الحركة اما ان يكون عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان في حيز اخر
وهذا هو الحركة المتوسطة او عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة او امر اخر وكل من لوازمها الانتقال من حالة الى حالة اذ لا
يعقل ماهيتها ولا يتصور وجودها بدون الانتقال من حالة الى حالة فاذا ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير اما على ان يكون المسبوقية
ذاتيا او جزءا او من لوازمها والازلية تستدعي نفي المسبوقية بالغير فلو كانت الحركة ازلية في الازل يلزم اجتماع
المسبوقية وعدمها وهو محال لا يقال الحركة تستدعي المسبوقية بالغير المسبوق الذاتي او المسبوق الزماني
ان ادعيتم الاول فهو مسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون وجودها في الازل ممتنعا فان الله تعالى ازلي والعالم ايضا ازلي ثم
ان الله تعالى سابق على العالم بالذات وان عنيتم انها تستدعي المسبوقية بالزمان فلم قلتم انه كذلك لابد له من دليل

والمسافة تسبق على السبق الزماني لانه لولا ذلك لكان الحيز حال ما يكون حاصلا في الحيز المنتقل عنه يكون حاصلا
في الحيز المنتقل اليه وهو محال لا يقال فعلى هذا يكون الزمان متقدما وهو من عوارض الحركة على الاساس
بنائه فيلزم من السبق بذلك التفسير وجود الحركة لانا نقول المعني من ان الحالة المنتقل عنها يكون سابقة
على الحالة المنتقل اليها سبق بعض اجزاء الزمان على البعض ولا يلزم منه ان يكون ذلك السبق بالزمان والا لزم
التسلسل واذا عقل ذلك فلنعقل مثله هنا لانا نقول المعني من كون الحركة ازلية هو ان كل حركة مسبوقة
بحركة الاولى لا الى اول فيلزم ان الحركة يمتنع ان يكون ازلية بهذا التفسير لانا نقول لو كانت كل حركة مسبوقة
بحركة لا الى اول لكان مسمى الحركة موصوفا بالازلية وهو محال لان مسمى الحركة يستدعي المسبوقية بالغير
فيلزم ان يكون له اول وان لا يكون له اول وهو محال الوجه الثاني في بيان امتناع كون الحركة ازلية وهو
ان كل واحد من الحركات محدث بالاتفاق وايضا لو كان كل واحد من الحركات المعينة قديما للزم ان لا يكون الحركة
حركة وهو محال واذا كان كل واحد من الحركات المعينة محدثا لافتقر الى الموجد والمحدث والا لزم وجود
الشيء بدون الموجد والمحدث وهو محال واذا كان كل واحد مفتقرا الى الموجد والمحدث كان المجموع مفتقرا
الى الموجد ضرورة لان المفتقر الى المفتقر مفتقر وايضا المجموع محتاج الى كل واحد من اجزائه المفتقر الى الموجد
والمفتقر الى ما يفتقر الى الغير يكون كذلك فالمجموع وكل واحد مفتقر الى الموجد والمحدث ضرورة واذا ثبت هذا
فنقول ذلك الموجد اما ان يوجد المجموع على سبيل الاختيار او على سبيل الايجاب والثاني محال والا لزم
دوام ذلك المجموع بدوام الموجد لو كان ذلك الموجد قديما وان كان حادثا افتقر الى موجد اخر ولزم التسلسل
في الاسباب والمسببات الى ما لا نهاية له وهو محال واذا بطل ان يكون الموجد موجبا لزم ان يكون فاعلا بالاختيار
فيلزم ان يكون اول تلك الحركات حادثا واذا كان كذلك امتنع كون الحركة ازلية وهو المطلوب وله تقرير اخر وذلك
ان يقال ان تلك الحركات جملة محدثة وكل محدث فله مؤثر بالضرورة فلتلك الحركات مؤثر وذلك المؤثر اما ان
يكون موجبا او مختارا والاول محال والا لزم ان يستمر ابدا باستمراره ولو استمر ابدا باستمراره لما حصل الحركة
لان ماهية الحركة تنافي الاستمرار ولما بطل الموجب تعين المختار فاذن جميع الحركات فعل فاعل مختار وكل ما كان
كذلك كان محدثا لان المختار انما يفعل بواسطة القصد الى الايجاد والتكوين والقصد الى التكوين لا يتحقق الا حال
الحدوث او قبله على اختلاف بين مذهبنا وبين مذهب المعتزلة فظهر ان الحركات باسرها محدثة فيستحيل كونها
في الازل الوجه الثالث ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فتكون مجموع عدماتها ازلية
فيمتنع ان يكون للحوادث وجود في الازل والا اجتمع الوجود والعدم في الازل وهو محال واعلم ان
الائمة ذكروا وجوها اخر بعد استقصاء الكلام فيها الى شرح لا يقتضي من اراد ذلك فليطالعه من هناك

واذا كان مجموع عدماتها ازلية

المقدمة الثالثة في بيان انه يمتنع ان يكون ساكنة في الازل وبيانه من وجهين الاول انها لو كانت ساكنة
في الازل لا تخلو اما ان يصح عليها الحركة او لا يصح والاول باطل لان صحة الحركة عليها موقوفة على جواز وقوع الحركة
في نفسها لان صحة وجود الشيء فرع لكونه جائز الوجود في نفسه والعلم به ضروري لكنا بينا ان وجود الحركة الازلية
محال فاذن الحركة لا يصح عليها في الازل والامتناع اما ان يكون من لوازمها او لا يكون فان كان استحال زواله فكان يمتنع
حركة الاجسام فيما لا يزال ولا يصح ذلك عليها هذا خلف وان لم يكن من لوازم الماهية كان من العوارض وامكن زواله
واذا امكن زوال السكون يلزم جواز الحركة عليها وهذا خلف ولقائل ان يقول لم قلتم ان الامتناع ليس من
اللوازم اما قوله لم يجب تحققه امكن زواله قلنا لم اما قوله فيكون الحركة عليها جائزة قلنا لم اما قوله
وهذا خلف قلنا انهم اطلقوا جواز حركتها في الازل ولم يطلقوا جواز حركتها مطلقا ولا يلزم من بطلان الخاص
بطلان العام فان قيل [illegible] في الازل وعليها اما ان يجوز زوال السكون في الازل او لا يجوز فلنا الاول [illegible]
الامتناع اما ان يكون من اللوازم او لا يكون من اللوازم قلنا هو من اللوازم اما قوله وجب ان لا يصح الحركة على
الاجسام فيما لا يزال قلنا لا نسلم وعند هذا انتهى الكلام الوجه الثاني في بيان انه يمتنع كون الاجسام
ساكنة في الازل وذلك لان السكون امر ثبوتي فبعد ذلك الحال لا يخلو اما ان كان قابلا للعدم او لا يكون
قابلا للعدم وان كان الثاني وجب ان لا يتحرك جسم من الاجسام في وقت من الاوقات هذا خلف لان الاجسام
يتحرك عند الخصوم من الافلاك والعناصر والحركة فيها مشاهدة واما ان كان قابلا للعدم ولا شك انه قابل للوجود
فكان ممكنا فلا بد له من سبب وذلك السبب اما ان يكون موجبا او مختارا والثاني محال لان فعل المختار لا بد وان
يكون محدثا فيلزم حدوث السكون هذا خلف واما ان كان موجبا وهو محال ايضا لان ذلك الموجب لا بد وان يكون
واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب قطعا للتسلسل في الاسباب والمسببات واذا كان كذلك فهو من الجائز اما ان
يكون غنيا عن الشرط او مفتقرا اليه فان كان كذلك شرط لا بد وان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته
قطعا للتسلسل لا يقال لا مانع من ان يكون ذلك الشرط ممكنا مفتقرا الى الموجد وهو ايضا مفتقر الى الجائز
لولا الشرط الى شرط اخر وكذلك الكلام في الثاني والثالث ولكن تلك الشروط من قبيل العدمات فيلزم التسلسل
في العدمات وذلك غير ممتنع لانا نقول تلك العدمات لا بد وان يكون باسرها واقعة في الازل
لان شرط الازلي وشرط شرطه لا بد وان لا يكون حادثا والا لزم تحقق المشروط بدون الشرط وهو محال واذا كانت
تلك الشرائط كلها متحققة في الازل فالمؤثر فيها اما ان يكون مفتقرا الى شرط او لا يفتقر فان لم يفتقر فهو المطلوب
وان افتقر يلزم ان يكون ما هو شرط خارجا عنها وعن جميع عدماتها وهو محال فاذن لا بد من الانتهاء الى ما يكون
شرطا له مع وجوده لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته واذا كان الموجب وشرط الايجاب واجبا لذاته امتنع زوال

الامر يمتنع خروج الحكم عن حيز هذا اطلعه وكلام صاحب الكتاب ظاهر الاقوال ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد له من
بيان قابل الاجسام واعلم ان مراده منه ان بعض الاجسام يجوز عليها الحركة والاسكان وما جاز على احد
المثلين جاز على المثل الثاني فيجوز الحركة على سائر الاجسام فعلم ان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل امتنع زوالها لا
يمتنع زواله فلا يكون الاجسام ساكنة في الازل وله تفسير اخر غير حاجة الى بيان قابل الاجسام فنقول
لا يشكل ان احسابا ما فاما ان يكون مركبة او بسيطة وكيف كان فلا بد فيها من البسيط واذا كان كذلك كان ما في
الحيز البسيط بعينه مغاير لما يلاقي او يحاذي بيساره وما جاز على احد المثلين جاز على الاخر [illegible]
وذلك ليس الا الحركة عليه و السؤال [illegible] عليه ان يقال لم لا يجوز عدمه والذي يتمتنع في المتقدم
الاول على احد التقديرين ليس الا بيان انه يمتنع عليه الزوال بطل الامتناع اذ السند واي بيان في ان يكون
يمتنع زواله بطل الى حصول موجبه ويجوز زواله بطل الى ذاته ولا دفع له الا بيان ان جميع الاجسام متحركة
بالفعل والا فلا يندفع السؤال [illegible] فان قيل الدعوى مسامحة لوجهين احدهما ان امكان وجود العالم
ليس في اول والا فقد كان قبل وجوده محالا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته الاخر النقض [illegible] اعلم ان المتكلمين
قالوا يمتنع وجود العالم في الازل واحالوا [illegible] وجوده في الازل واذا كان كذلك فنقول اما قوله الدعوى
مسامحة ليس بصحيح لانا لا ندعي انه لا يجوز وجود العالم في الازل ولم ندع ايضا ان العالم لا يمكن وجوده حتى
يقال دعوى المسامحة لانا لا ندعي الا حدوث العالم واما امكانه او امتناعه فلا نتعرض له بحال الا ان
هذا الكلام يرد على كلام المتكلمين حيث قالوا لو كانت الاجسام قديمة لكان الامر اما ان يكون قديما على وجه
يكون متحركة في الازل او على وجه يكون ساكنة والقسمان باطلان فيمتنع وجود الاجسام في الازل وحينئذ
اذا [illegible] الامكان ازلي يكون وجود الاجسام جائزا في الازل فيناقض قوله [illegible] ان وجود العالم
في الازل ممتنع او يكون معارضا [illegible] على الوجه الذي بيناه [illegible] جواز وجود الاجسام
ازلا مناقض [illegible] هذه الكلمات لانا ادعينا ان العالم حادث [illegible] لو كانت الاجسام ازلية لكانت
في الازل اما ان يكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية فاما دعوى الامتناع
فلم نتعرض له لا في الابتداء ولا في الانتهاء فلا تناقض الدعوى فالاولى ان يرد هذا على دعوى المتكلمين حيث قالوا
يمتنع وجود العالم في الازل اذا عرفت هذا فنقول الدليل على جواز وجود الاجسام ازلا هو ان امكان
الاجسام لو كان له اول لكان قبل ذلك اما ان يكون ممتنعا او واجبا لذاته والاول محال والا لزم انقلاب
الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وذلك محال [illegible] يلزم انقلاب الحقائق وذلك
يرفع الثقة والامان عن العقليات فانه اذا جوز ذلك فليجوز ان [illegible] الله تعالى كان ممتنعا ثم انقلب

ممكنا او واجبا وكذلك اجتماع الحركة والسكون والسواد والبياض الى غير ذلك من المتنافيات يكون ممتنعا ثم
انقلب جائزا ولذلك الواجب [illegible] ممتنعا او ممكنا وكل ذلك يرفع الامان عن البديهيات واما الثاني فلان الامكان
[illegible] فقبل ذلك الوقت يمتنع الاتصاف لذاته [illegible] ثم صار واجب الاتصاف به [illegible] لذاته
واذا جوز ثم ذلك يجوز ان يكون يمتنع الاتصاف في الوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته ويلزم نفي الصانع
[illegible] علوا كبيرا واعلم انه لا يلزم نفي الصانع وانما يلزم نفي العلم بالصانع لانا استدللنا على وجود الصانع باحتياج
العالم الى الفاعل والفاعل فاذا كان واجب الوجود لذاته لا يحتاج الى الفاعل واذا لم يحتج الى الفاعل فيلزم عدم الدليل على وجود
الصانع فيلزم عدم العلم بالصانع ويمكن ان يقرر قولنا لو كان واجب الوجود يلزم نفي الصانع وذلك ان يقال
الصانع معناه الواجب لانه الذي [illegible] للعالم واذا كان العالم واجب الوجود لذاته لا يحتاج الى الصانع
والمبدع فيلزم ان لا يكون الا صانع العالم بمعنى فاعله وخالقه فصح قولنا انه يلزم نفي الصانع وهو محال واذا ثبت
انه لا اول لامكان وجود العالم كان القول انه يمتنع الوجود في الازل مما قاله المتكلمون باطلا فان قيل لم
انه لو كان لامكان وجود العالم اول لا يلزم ان يكون قبله اما ممتنعا او واجبا قلنا لان مواد القضايا منحصرة
في الاقسام الثلاثة فاذا انتفى احدها تعين الباقيان واما قلنا ان مواد القضايا منحصرة في الثلاثة وذلك لان الامر
اما ان يمتنع وجوده او يجب وجوده او لا يمتنع وجوده ولا يجب وجوده فالاول مادة الامتناع والثاني مادة الوجوب
والثالث مادة الامكان فثبت الانحصار واذا انتفى الامكان قبل اول حصوله يكون الواقع قبل تلك الاولية اما الوجوب
او الامتناع ضرورة فان قيل [illegible] لم لا يجوز ان الامكان لو كان له اول لكان قبل ذلك ممتنعا لذاته واما يكون كذلك
لو كان قبل ذلك [illegible] قلنا صح ان يقال لو كان للامكان اول لكان قبل ذلك ممتنعا لذاته [illegible] فيلزم ان يكون ممتنعا
لذاته [illegible] بقولكم قبل ذلك يكون ممتنعا لذاته ان اردتم به ان ذاته تقتضي الامتناع قبله او هي
ملزومة للامتناع قبل ذلك فلا نسلم انما يقتضي او هي ملزومة للامتناع قبل ذلك بل يكون الامتناع لنفي [illegible]
شرطي الامكان وحينئذ لا يلزم المحال لانه ممكنا لذاته وان اردتم بالامتناع الذاتي شيئا اخر فلا بد من بيانه
والتصوير [illegible] ان الامكان [illegible] ضروري [illegible] يلزم ان يجوز [illegible]
من الامكان الى الوجوب او الامتناع [illegible] ولم يلزم ان ذلك محال فان قيل [illegible] الامتناع [illegible] واجبا او ضروري
[illegible] لم لا يكون [illegible] من الامتناع الى الامكان والامكان [illegible]
ضروري فيكون هذا [illegible] انه لو انقلب الممتنع ممكنا والممكن ممتنعا يلزم انقلاب الحقائق ورفع الامان عن
البديهيات قلنا هذا هو الوجه الثاني [illegible] للاول [illegible] الادلة [illegible] من الوجوه الى الاول
الثاني فلتمنع [illegible] الجواب [illegible] عن الاول ان يقول قوله لم لا يلزم ان يكون قبل اول الامكان ممتنعا

أو واجباً لو كان قبل ذلك زمان فقلنا المراد من قولنا قبل ذلك هو أن وجود الأجسام الفلكية لو وجد متحققاً
مع تحقق إمكانه فلا بد وأن يكون قبله قدر ذلك المقدار الذي هو مقدار كذا وكذا دوراً ولو تقدم على ذلك المقدار الحاصل
مقدار دون مقدار آخر فمعقول مرادنا بالقبلية ذلك القدر من التقدم فيكون مجموعاً قبله بذلك التقدير
ثم يقدر متمكناً لذاته وهو محال لا بعينه هو لكن يقدر مجموعاً قبله لا يتقدم التقدم كونه سابقاً متحققاً
ولا يتعين لم ولا يختص بمثل ذلك فلا يكون مجموعاً مثل ذلك واعلم أن منتهى هذا البحث يتوقف على إثبات الأصل
العظيم فالأولى أن يقتصر على الوجه الثاني من الفصل واعلم أن ما ذكرناه لا يناقض لا بأمثال جميع وجود
العالم في الأزل بمعنى أنه يتصف وجوده بعدم الأولية أو يكون الأزل ظرفاً له على ما تخيله من الأدلة قوم ويتكلم إن أمكن
الوجود لذاته وإن إمكانه أزلي على معنى أنه يمكن الوجود في الأزل وهذا الإمكان المضاف إلى الأزل ولا ما يناقض
منها ومنافاة وذلك لأن المتحرك يمتنع سكونه في حال الحركة ويجوز سكونه في غير زمان الحركة ويكون إمكان سكونه
من لوازم ذاته ويكون هذا الإمكان متحققاً معه لذاته في زمان الحركة من حيث هو هو والامتناع منه يناقض الدعوى
ولا ينافي القول فكذا ها هنا قوله السؤال [illegible] وأما إنها الكبرى إما أن يفسر المحدث بأنه الذي يكون مسبوقاً
بعدم نفسه أو بأنه الذي يكون مسبوقاً بوجود الله تعالى أو بتفسير آخر إلى آخر التفسير اعلم أن المتكلمين
اختلفت عباراتهم في تفسير المحدث فمنهم من قال إنه المعنى بالوجود وقال قوم هو الذي لم يكن ثم كان
وقال قوم ما لوجوده أول وقال قوم ما لم يكن كائناً وقال قوم هو الذي يكون مسبوقاً بالعدم بنفسه وقال قوم هو الذي
يكون مسبوقاً بالغير قال الإمام الأستاذ رحمه الله عليه آخر المعقول والمنقول في هذه التفاسير كلها
يرجع إلى تفسيرين أحدهما هو المسبوق بالعدم والثاني المسبوق بالغير والتفاسير الأربعة ترجع كلها إلى التفسير
الخامس وهو قولنا هو الذي يكون مسبوقاً بالعدم بنفسه فالأول الكتابة [illegible] وطرح الثاني [illegible] فعليك أيضاً
أن يكفي أن تقول لكن إنه المسبوق بالغير لأن قولنا بالغير أعم من قولنا إنه المسبوق بعدم نفسه فقال الإمام
الأستاذ رحمه الله عليه تلك التفاسير لا تخالف ما ذكرناه إلا في اللفظ وأما التفسيران فلا خبر أن يفرق بينهما
بالعموم والخصوص فيكون الأعم أو بينهما عموم أعم من حيث المعنى لا من حيث اللفظ فقط وإنما قال المتكلمون
إن العالم حادث بمعنى مسبوق بعدم نفسه على وجوده والحكماء يقولون إنه حادث حدوثاً ذاتياً بمعنى أنه مسبوق بالغير
فيعاد إنما قلنا [illegible] التفسيرين [illegible] هذه مباحث تتعلق بالأزلية إذا عرفت هذا
فنقول إن أردتم بكون العالم حادثاً أنه مسبوق بعدم نفسه فنقول السبق [illegible] الأول
يطلق على خمسة أنحاء الأول التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على وجود حركة القلم وتقدم حركة اليد على حركة
الخاتم فإنهما وإن كانا معاً في الزمان ولكن حركة اليد هي سابقة من حركة القلم وحركة القلم سابقة من

حركة اليد فالعقل يقضي بأن اليد لما تحركت تحرك القلم ولا يصح أن يقال تحرك القلم فتحركت اليد الذي يدل
على أن الحركتين معاً في الزمان وذلك أن حركة اليد التي هي علة لحركة الخاتم لو كانت متقدمة على حركة الخاتم
بالزمان يلزم حصول اليد في حيز الخاتم فيلزم تداخل الأجسام وهو محال فعلم أن الحركتين معاً في الزمان فهو أن
حركة اليد متقدمة على حركة الخاتم ولقائل أن يقول لا أسلم أن حركة اليد علة لحركة الخاتم بل الله تعالى
هو الذي يحرك اليد والخاتم معاً إلا أن أحدهما علة للآخر قال المعنى قولنا إن حركة اليد علة لحركة القلم
وحركة الخاتم هو أن العقل يشهد بصحة قولنا وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يحكم بصحة قولنا وجدت
حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وإذا كان هذا الترتيب معلوماً بالضرورة فيصح لا يعني بالعلة إلا هذا القدر وهذا فيه
نظر لأن المراد من العلة المؤثر في المعلول لا مجرد ذلك وهذا الترتيب فإنه يصح في حق الشرط إذا وجد العلة القسم
الثاني من أقسام التقدم التقدم بالشرف كتقدم أبي بكر على عمر رضي الله عنهما ومعناه أنه أفضل من عمر والأوهن
بأنه لا يكون له ما ليس لعمر وهذا الأخص الثاني بخلاف الأول فإنه يقتضي الثاني أعني لا بد وأن يكون المتقدم
موجوداً مع المتأخر ونوجد أحدهما دون الآخر ولا كذلك القسم الأول القسم الثالث التقدم بالرتبة وهو ما
كان الفرق فيه محدوداً من المراتب طبيعية كترتيب الأنواع التي بعضها تحت بعض والأجناس التي بعضها فوق
بعض ومنها وضعية كترتيب صفوف المسجد منسوبة إلى المحراب أو إلى باب المسجد فإن ابتداء من الجوهر
يكون الجسم متقدماً على الحيوان وإن ابتداء من الإنسان يكون الحيوان متقدماً على الجسم وإنما سمينا هذه الرتبة
عقلية وذلك لأن الحس لا يشاهد إلا الشخص الواحد فأما ترتيب الأجناس والأنواع والفصول وترتيب هذه
المراتب بعضها فوق بعض أو تحت بعض فهو من عمل العقل فلهذا سميناها بالرتبة العقلية واعلم أن هذا النوع
من التقدم يجتمع فيه التقدم بالطبع والتقدم بالرتبة معاً إذا ابتدأت من الجوهر فإن الجسم متقدم على الحيوان لأجل
أنه جزؤه وأما التقدم بالرتبة فظاهر وأما التقدم الوضعي فاعلم أنك إذا جعلت المحراب مبدأ كان
الصف الأقرب متقدماً بالوضع على الصف البعيد وإن جعلنا الباب هو المبدأ كان الصف الأقرب من الباب
هو المتقدم على ما بعده وإنما سميناه بالوضع لأن الوضع هو الحيز أو المكان في هذا الموضع فلهذا سمي هذا
النوع من التقدم التقدم بالرتبة الوضعية أو التقدم بالمكان القسم الرابع التقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن
أن يوجد الآخر إلا وهو موجود ولا ينعكس كتقدم الواحد على وجود الاثنين فإنه لا يمكن وجود الاثنين إلا وأن يوجد
الواحد دون وجود الاثنين والقسم الخامس التقدم بالزمان كتقدم الأب على الابن وخاصيته أن كل ما كان
أقرب إلى الآن الماضي فهو متأخر في الوجود وما كان أبعد منه فهو متقدم بالوجود وأما إن أبعد في المستقبل
إلى الاستقبال فكلما كان أقرب إلى الآن فهو متقدم على ما بعده عن الآن إذا عرفت هذا فنقول إن عنيتم بقولكم

بعدم العالم سابق على وجوده بالعلية فهو باطل اما اولا فلان العدم لا يكون علة للوجود والا لزم نفي العلم
بالصانع واما ثانيا فلانه لو كان عدمه سابقا على وجوده بالعلية والعلة مع المعلول يلزم جواز وجود الشيء مع عدمه وهو
محال بالضرورة لا يقال لم قلتم ان العلة لا بد وان يكون موجودا مع المعلول قلنا لان المعلول واجب
الصدور زمان وجود العلة اذ لو لم يكن واجبا يلزم اما كونه ممتنعا وهو محال او ممكنا وهو محال لانه ان لم يتعين له
مرجح يلزم رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان كان متعينا الى مرجح لا يكون ما فرضناه علة بل العلة المركب
من السابق واللاحق او اللاحق وحده وكل ذلك محال واذا بطل القسمان تعين ان يكون المعلول واجب الصدور عنه
زمان وجوده فيلزم اجتماع الوجود والعدم وهذا الوجه وان لم يكن مجمعا عليه الا انا نسند … في باب العلة والمعلول
تمام هذا البحث ان شاء الله تعالى ولا جائز ان يكون المراد منه التقدم بالشرف والمكان بالاتفاق اما اولا فلان
الوجود اشرف من العدم واما ثانيا فلان التقدم المكاني انما يعقل في الاجسام دون الامكنة فاما العدم المحض فلا يمكن ان
يكون مكانا فيتصور ان يتقدم بالمكان واما الرتبة العقلية فمحال ايضا لان التقدم بالرتبة العقلية
يكون في … وذلك يقتضي ان يكونا من معاني الوجود والعدم والوجود والعدم يمتنع ان يتقوم احدهما
بالاخر وان يكونا من معاني الوجود واما ان اريد به ذلك الشيء هو ان عدم العالم سابق على وجوده بالطبع فهذا
مسلم لان الممكن يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير ولعل مرادهم من هذا الكلام هو ان
الحدوث عندهم … الى الزمان هو الذي يكون عدمه واقعا في زمان ثم يجيء زمان اخر يصير موجودا فيه وان
الذاتي هو الذي يحتاج في وجوده الى الغير … الفلاسفة العالم وان كان قديما الا انه
حادث حدوثا ذاتيا وذلك لان الممكن يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فيكون
عدم الممكن سابقا على وجوده سبقا بالطبع اعترض الامام الاستاذ رحمه الله عليهم فقال هو ان
الممكن يستحق العدم من ذاته قول باطل لان العالم لو كان له من ذاته لكان ممتنعا وهو باطل فاذن العدم ليس حاصلا له من ذاته
والوجود له … على الاخر … تحرير المراد منه لولا وجود العلة
لم يوجد … العدم من ذاته … لولا عدم علة وجوده
لم يوجد … ان يكون الوجود له من ذاته … وان اريد به ان يكون العدم سابقا على
وجوده السبق الزماني يلزم قدم الزمان لانه اذا كان المعدوم كذلك السبق اولى وكان ذلك المفهوم بعض
حقيقة الزمان لزم ان لا يكون للزمان اول ثم انه يلزم من قدم الزمان قدم الحركة ومن قدم الحركة قدم
الجسم فالقول بالحدوث يوجب القدم فيكون باطلا واعلم انه لو عقلنا من تمام هذا
الكلام الاول انه يلزم من قدم الزمان قدم الحركة وذلك ان الزمان … لانه يعقل المساواة

والمعادية وتشترك اجزاء الزمان … مشترك … اما ان يكون عارضا للشيء او لا يكون والثاني محال والا لزم
ان يكون مقدار الشيء هو هو وهو محال اذ … لا بد وان يكون مقدار الشيء لو وجد له فاما ان يكون كذلك الشيء قار الذات او لا يكون
فان كان الاول لزم كون الزمان قار الذات لان مقدار القار قار لا محالة فيلزم ان يكون المستقبل هو عين الماضي
وهو محال وان ثبت هو مقدار الشيء الغير القار وذلك هو الحركة فان الزمان مقدار الحركة واذا كان كذلك لزم قدم
الحركة لا محالة لاستحالة وجود المقدار بدون ذي المقدار الثاني وهو انه اذا ثبت الحركة قديمة لزم قدم
الاجسام والعلم به ضروري فصح ما ادعيناه … اذا حققوا فالواقع لا يتصور التقدم سوى ما ذكرناه
من الاقسام فهم يدعون العلم الضروري بالانحصار وهم يسلكون فيه مسلك الاستقراء ويقولون لا يتصور امر اخر وراء
ما ذكرناه فان اردتم بتقدم عدم العالم على وجوده احدها فقد ابطلناه وان اردتم به غيرها فلا بد من بيان تصويره
ثم اقامة الحجة على ان العالم حادث بمعنى سبق عدمه على وجوده بهذا التفسير فان التصديق فرع التصور ونحن
من وراء المنع والمعارضة … لنا عن هذا المقام لكن لا نسلم ان الجسم لو كان في المكان لما كان ان يكون متحركا او ساكنا
المعتبر … الاشكال العام الوارد في كون الاجسام متحركة … ان …
ان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون عبارة عن الاستقرار في المكان الواحد ومن المعلوم بالضرورة ان
الحركة والسكون على هذا التفسير لا يمكن ثبوتهما الا بعد حصول الجسم في المكان والعالم ليس في المكان فيمتنع
بالحركة والسكون والذي يحققه ما قلناه هو ان العالم لو كان في المكان فاما ان يكون مكانه موجودا او معدوما
والقسمان باطلان فبطل القول بكون العالم حاصلا في المكان وانما قلنا ان القسمين باطلان اما الثاني
فلاستحالة حصول الموجود في المعدوم والعلم به ضروري … لو جاز ذلك لجاز ان يكون الباري تعالى حاصلا في مكان
معدوم … الاول فلانه لا يخلو اما ان كان مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون
مشارا اليه على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية والاول هو الجسم فلو كان العالم حاصلا فيه كان
مكان العالم جسما وهو محال لان كل جسم يصح عليه الحركة والسكون فيكون لمكان العالم مكان اخر والكلام فيه كالكلام في
الاول فيفضي الى التسلسل … فالمحال لازم ايضا لان كل الاجسام يصح عليها الحركة وكل ما يتحرك
انما يتحرك من مكان الى مكان فلكل الاجسام مكان ثم ذلك المكان لا يكون جسما لان الخارج عن كل الاجسام
لا يكون جسما فاذن مكان الجسم ليس بجسم هذا خلف واما ان كان مشارا اليه لا على سبيل الاستقلال فهو باطل
لان ذلك المكان عبارة عن العرض … ثم ذلك العرض ان كان قائما بنفسه فهو محال وان افتقر الى محل فان كان
محل ذلك الجسم المتمكن فيه لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل فهو محال هذا اذا كان مشارا اليه وان لم يكن
مشارا اليه استحال كونه مكانا للجسم اما اولا فلان الجسم مشار اليه بانه هنا او هناك وذلك يقتضي كون

المكان مشار اليه والعقل يعلم بكونه غير مشار اليه هذا اصلح اما بيانه فلان المكان هو الذي يصح ان يتحرك منه
واليه ويحصل فيه الجسم والبعد عنه ويقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذلك المكان ويقال المكان الاول الذي
ذلك والمكان الثاني له ذلك وكل هذا اشارة حسية بحسب الحس فاذن المكان مشار اليه بحسب الحس فاستحال كونه غير مشار
اليه والاعتراض عليه ان يقال لم لا يجوز كون المكان عبارة عما الآية من الامور العرضية والاعتبارية واما
قوله يمتنع حصول الموجود في المعدوم قلنا لا نسلم وما الدليل عليه ولا نسلم فيه ادعاء الضرورة فان المتكلمين
ذهبوا اليه ودعوى الضرورة في محل النزاع غير جائز والذي يؤكده هو ان الاضافات امور عدمية حاصلة في
الموجود كالابوة والبنوة واذا عقل حصول المعدوم في الموجود فلم لا يجوز حصول الموجود في المعدوم ايضا ولئن
سلمنا لكن لم قلتم انه اذا كان مشارا اليه بانه لا يستقل ان يكون جسما وهذا لان الجسم عبارة عن المشار اليه بانه هنا
او هناك بالاستقلال والمكان عند من اثبته مشار اليه الا انه غير مشار اليه بانه هنا او هناك على سبيل الاستقلال
قلنا فلم قلت يحرر ذلك الكلام في هذا ونقول انما يكون مشارا اليه بانه هنا او هناك او لا يكون قلت
لا يكون مشارا اليه بهذا التفسير اصلا قوله يجب ان يكون عرضا قلنا لا نسلم وهذا لان الوصف هو الذي
لا يكون مشارا اليه على سبيل الاستقلال اصلا وهذا مشار اليه على سبيل الاستقلال وان لم يكن مشارا
اليه بانه هنا او هناك سلمناه ولكن لم قلتم ان الجسم لا يكون حاصلا فيه وهذا لانه من حيث هو غير مشار
اليه الا انه مع كون الجسم مشارا اليه لم قلتم ان ذلك محال واذا ليست الصور الجسمية حالة في الهيولى والهيولى
غير مشار اليها والصورة مشار اليها فلم لا يجوز مثله هنا وهذه المسألة لا تحتمل التطويل فيها فهناك سلمنا الحصر
ولكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة الى الجهة المعينة لتقرير هذا السؤال هو ان يقال ماهية
الحركة تستدعي المسبوقية بالغير او الحركة المعينة تستدعي المسبوقية بالغير ان ادعيتم الاول فهو ممنوع
وان ادعيتم الثاني فمسلم وعندنا ان الحركة المعينة ليست ازلية ان نقول الازلي ما في وجود
حركة معينة فلم قلتم ان الحركة ليست ازلية بمعنى ان كل حركة قبلها حركة لا الى اول وما ذكرتم في الدليل
كون الحركة ازلية بمعنى كونها غير مسبوقة بالغير ولكن لم لا يجوز ان تكون ازلية بمعنى ان قبل كل حركة حركة اخرى لا الى اول
لا بطلانه ما ذكرتم في الحوادث عن الفرض الاول ان نقول ان ماهية الحركة تستدعي المسبوقية بالغير
لانها الانتقال الا الانتقال من حالة الى حالة وهذا الانتقال بالحركة المعينة او المتصلة واما الفرض الثاني
فيقال اذا كان قبل كل حركة حركة لا الى اول لزم كون الجسم ازليا وذلك محال لان الازلية تنافي المسبوقية
بالغير والحركة تستدعي ذلك فيعود الكلام السابق واما الوجه الثاني وهو ان الجسم فاعل
فاعل مختار التفسير هذا الكلام اعلم ان هذه هو ان

161

الحوادث متوقف الا ان كل حادث مشروط بحادث آخر قبله وذلك الذي جعلناه شرطا مشروط ايضا
بحدوث حادث آخر قبله وهلم جرا الى ما لا نهاية له هذا امر مبهم والاعتراض عليه ان نقول الشرط
في حدوث الحادث اما ان يكون وجود ذلك الحادث السابق او عدمه بعد وجوده فان كان الاول لزم دخول الحوادث
باسرها دفعة في الوجود فيكون محالا لا يحدث حادث اصلا وان كان الثاني لزم من دوام العلة ودوام الشرط
دوام الحادث فكان يجب ان لا يعدم حادث بعد وجوده وهو محال سلمنا انه فعل الفاعل المختار
لكن لا نسلم ان فعل الفاعل المختار محدث لان وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن ازلا وابدا والا فقد كان
ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك محال النقض اعلم ان هذا السؤال طاعن في الديانات فلا معنى
ان يسمع فان العقلاء باسرهم اتفقوا على ان العالم بجميع ما فيه بالقدرة والاختيار ولفظ العالم من شارع
في هذه القصة ونعرف انهم ان المختار انما يفعل بواسطة القصد الى التكوين والقصد الى التكوين لا يتحقق
الا حال الحدوث او قبله على اختلاف المذهبين اعني مذهب الاشاعرة ومذهب المعتزلة فان الاشاعرة قالوا
القصد الى التكوين انما يتحقق حال حدوث الشيء والمعتزلة قالوا القصد الى الحدوث انما يتحقق حال عدم
الحادث لا حال حدوثه والعلم بصدق هذه القضية ضروري فلا يعول بعد ايراد السؤال عليهما انا
نقرر السؤال ونقول ان شاء الله تعالى بتوفيقه الدليل على انه يجوز ان يصدر الفعل الازلي عن القصد والاختيار
وذلك ان وجود الحادث وتأثير المؤثر فيه اما ان يكون ممكنا ازلا او لا يكون والثاني باطل والا لكان واجبا او ممتنعا
والاول محال والا لكان الشيء موجودا قبل وجوده وهو محال والثاني يلزم منه انقلاب الاشياء وهو المطلوب والثاني
محال والا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال بالضرورة ولما بطل القسم الثاني
تعين الاول وهو انه يمكن وجوده في الازل فكل امر المؤثر الفاعل فيه في الازل وهو المطلوب ولقائل ان يقول
الترديد انما يقع في الحادث من حيث ذاته مع قطع النظر عن وصف الحدوث او مع وصف الحدوث فان كان
الاول فلا نسلم انه يمتنع بالفاعل المختار بل نقول انه يجوز وجوده في الازل الا ان الموجد له يكون موجبا لا مختارا
لم قلتم انه ليس كذلك وايضا معنى قصده بالحوادث مشروط بوصف الحدوث ويدعى انها تفعل الفاعل
المختار فلا يرد ما ذكرتم على وجه كلامنا واما ان اخذتموه مع وصف الحدوث فهو محال لكون الترديد واقعا
به على بطلانه بالضرورة فان الحادث مع وصف الحدوث يمتنع وجوده في الازل ولئن سلمنا ولكن لم قلتم انه
لا يجوز ان يكون ممتنع الوجود في الازل اما قوله يلزم الانقلاب قلنا لا نسلم وهذا لأن وجوده في
الازل ممتنع ووجوده لا في الازل ممكن فلا يلزم الانقلاب وانما يلزم الانقلاب ان لو صار ممكنا في الازل وليس
كذلك بل هو ممتنع الوجود في الازل دائما فلا يلزم الانقلاب لا يقال اذا جوزتم ان يكون الشيء

وباعتبار معينه نعم ممكنا باعتبار اخر محذور وان يكون الواجب واجبا في حال وباعتبار ثم هو ممكن في حال اخرى وباعتبار
اخر بل الواجب لذاته واجب بالنظر الى جميع الاحوال والاعتبارات بلا ملاحظة التعلق بحسب حال وحال واما
العالم فهو ممكن لذاته من حيث هو هو وهذا الامكان واجب والازم واما الممتنع وجوده على وجه يكون ازليا وهذا
كالجسم فان حركته ممكنة من حيث هو هو وممتنع عليه الحركة زمان سكونه كذلك هاهنا فيس سلمنا ان الاجسام
ما كانت متحركة فلم لا يجوز ان يكون ساكنة اما قوله امتناع الحركة اما ان يكون لذاتها او لا لذاتها او لا يكون فقلنا الا
امتناع عدم ولا العلل المعقولة الذاتية معلول الملزوم او معلول معلوله والاعلم ان امتناع الملازم بين
النسبين لان كل واحد منها لو كان عين ماهية الاخر وعين ماهية الاخر حالة وجود احدهما دون الاخر ولا يخلو
العقل يلزم اختلافهما للاخر واذا ثبت هذا فقول الامتناع عدم لانه صفة للممتنع والممتنع عدم وصفة العدم
عدم بالضرورة واذا كان الامتناع عدما فقول العدم لا يعلل والتعليلات اما الانفاق بين المتكلمين واما لان العدم
لو كان معللا فاما ان يعلل عدم المطلق او العدم الخاص والاول محال لان العلة اما عدم او ثبوت فان كان
الاول يلزم ان يكون الشيء عدما لنفسه وان كان الثاني يلزم ان يكون علة لعدم نفسه فيلزم اجتماع
النقيضين وهو محال واما ان كان عدما خاصا فقول العدم الخاص مشتمل على مسمى العدم وما عا
المركب علة للمسمى وحينئذ يعود المحال واذا العدم الخاص مجرد عن مسمى العدم غاية الامتياز ان كان عدما
كان غاية الامتياز هو مانه الاشتراك وهو محال وان كان ثبوتا كان العدم موصوفا بتلك الخصوصية الثبوتية
فيلزم اتصاف المعدوم بالموجود وهو محال والجواب عن هذا السؤال هو ان نقول نحن
نقول لا نعني بالموجود نعم لكن الممتنع يستحيل عليه الوجود واجتماع النقيضين محال ولا نسلم ان الامتناع امر
لعدمي المتصور حمل معنى انه يستحيل معارضته الامتناع لها لما هي وان اعتنا به هذا ان السؤال
ليس سلمنا كونه معللا لكنه وارد عليكم ايضا فان العالم يمتنع ان يكون ازليا فهذا الامتناع ان كان
لا لما هيته وجب ان يكون ممتنعا ابدا وان لم يكن لا لما هيته كان هذا ايضا يكون العالم ازليا ودكر مطلقا وكم
النقيض في هذا السؤال غايته السقوط والرواج في جانب الفساد ونسايه وذلك لان
نوجد الكلام في الازل او وجود العالم مقطوع النظر عن الادلة فان كان الاول فهذا العالم يمتنع وجوده
في الازل فامتناع وجوده في الازل اما ان يكون لا لما هيته او لا يكون فلما كان لا لماهيته العالم
امتناعه لذاته وجب ان يمتنع ابدا فلما ما نعنيه انه ليس ممتنعا ابدا في الازل فهذا اسلم فان العالم
عند المتنع وجوده في الازل بالضرورة وجميع الازمان وعلى جميع الاعتبارات والاحوال وان عنيتم به انه يجب
ان يكون ممتنعا لذاته ابدا في جملة الازمان والاوقات وعلى جملة الاحوال والاعتبارات فلا نسلم وهذا لان الممتنع

هو وجوده في الازل لا في الازل فان هذا السؤال في غاية الفساد وسقوط النقض بين اما الوجه الثاني
فنقول لا نسلم كون السكون وصفا ثبوتيا الى اخر النقض فقد علم بما تقدم ان السكون عند المتكلمين
وصف وجودي والعالم عنده من الحركة من تلك المقالات الفاسدة وعند الفلاسفة السكون عبارة عن عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك فعلى هذا احتجاج المتكلمين من هذا الموضع الى بيان كون السكون وصفا وجوديا
وللمتكلمين ان يقولوا انعقد الاجماع بين المتكلمين والفلاسفة على ان الساكن يثبت له وصف وجودي حال سكونه
الا انا نسميه سكونا وهم يسمونه وصفا يكفينا ما كان في السكون وصف وجودي واما النزاع في تسميته بالسكون
او بالوضع وبعد ذلك فالتوريط ظاهر على ما تقدم فلا حاجة الى اثبات كون السكون امرا وجوديا بل ليس على
الخصوم على ما بيناه بعد ابانة الكلام في هذا الباب واعلم ان المدرك جميع ما يذكر من الادلة في اثبات كون
السكون امرا وجوديا ونظر فيها نظر المنصف فهل المسلك في هذا الموضع وان يعدمه ذلك يعد هاهنا فان
اللائق بهذا الموضع وايضا المتكلمون باسرهم تكلموا في هذه المسئلة في هذا الموضع فنحن ايضا نتكلم فيها اشتركا لهم
فنقول الذي يدل على ان السكون امرا وجوديا وجوه احدها الجسم حال سكونه حاصل في الحيز المعين
من كونه جسما غير المعقول من كونه حاصلا في الحيز اما اولا فلان الحصول في الحيز صادر عنه بالذات والجسم غير صادر
عن الجسم ولازم من هذا المغايرة حرفة الثاني فلان الحصول عبارة عن النسب والاضافات والجسم ليس كذلك
ثالثها حصول الجسم في الحيز مفهوم زائد على ذاته فهذا المفهوم اما ان يكون وجوديا او عدميا والثاني محال لان كونه
حاصلا في الحيز نقيض لقولنا انه غير حاصل في الحيز وقولنا انه غير حاصل في الحيز اشارة الى امر عدمي والعاقبة
مردي واذا كان عدميا كان قولنا انه حاصل في الحيز امرا ثبوتيا ضرورة ان احد النقيضين لا بد وان يكون ثبوتيا
والثاني هو ان الجسم لم يكن متحركا ثم صار متحركا فقد تبدلت المتحركية بالساكنية مع بقاء الذات فهاهنا كانت
لا بد وان يكونا معا عرضين للذات فاما ان يكونا وجوديين او عدميين او احدهما وجوديا والاخر عدميا فان كان الاول
هو المطلوب والثاني محال ايضا والا فلان كل واحد منهما مناقض للاخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما مناقضا
للعدم وما نقيض العدم موجود فيلزم كون كل واحد منهما موجودا والعدم نقيض كونها عدمين هذا خلف واما
ثانيا فلانه حينئذ يكون كل واحد منهما بعد ان الاخر فيعدل العدم العدم وذلك يستدعي امتياز احد العدمين
عن الاخر في نفسه فيكون كل واحد منهما موجودا لا يعني الموجود الا ذلك واما الثالث فلانا ندرك الحركة بالحس
لانا نبصر ما ندرك التفرقة بين الجسم حال كونه متحركا وحال كونه ساكنا والمدرك بحس البصر يستحيل ان يكون عدميا
ذات الجسم الباقية هو ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فهو ايضا باطل لوجهين احدهما ان لا نعني بالحركة
الا حصول الشيء في الحيز بعد ما كان في حيز اخر ولا نعني بالسكون الا الحصول في حيز واحد اكثر من زمان واحد فان الامر بين الحركة

والسكون الا ان كون الحركة مسبوقة بشيء اخر وكون السكون غير مسبوق بشيء اخر صفة للمسبوقية صفة عرضية لهما
من الجسم ليس الا الحصول في الحيز وتلك الماهية ان كانت عدمية كانت عدمية في الصورتين وان كانت وجودية كانت
كذلك في الصورتين والاول محال لما بينا فرابعه يجب ان يكون احدهما ثبوتية فيتعين الثاني وهو المراد وان يكون
كل واحد منهما ثبوتيا وهو المطلوب الوجه الثالث ما هو المشهور عند المتكلمين وهو انه ليس السكون لكونه
عدم الحركة والحركة لكونها عدم السكون اولى من العكس فاما ان يكونا عدميين وهو محال او وجوديين وهو المطلوب
مثل الدلايل الدالة على كون السكون امرا وجوديا واعترض الفلاسفة على الوجه الاول فقالوا
المعقول من العرض المعقول من كونه حاصلا في هذا الجوهر فلم لا يكون حاصلا في هذا الجوهر زائدا عليه ولئن سلم
عدم التغاير لما ذكرتم فلم لا يكون كون العرض حاصلا في الجوهر عرضا اخر والكلام فيه كالاول ولزم التسلسل
وكذا الكلام في كون الشيء واحدا ومحكوما عليه المغاير [illegible] فلم لا يكون هذه المفهومات زائدة على
الذات فيلزم التسلسل وكذلك هذه الساعة قبل حدوثها في الوجود تكون مستقبلة وعند حدوثها في الوجود تكون
حاضرة وبعد زوالها تصير ماضية والمفهوم من كونها مستقبلة وحاضرة وماضية غير المفهوم من ذاتها فلم
هذه المفهومات اعراض قائمة بها وذلك محال لافضائه الى التسلسل واما الوجه الثاني فهو انه منقوض
بان الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم [illegible] ممتنع الوجود في الازل لامتناع الجمع بين النقيضين ثم صار
ممكن الوجود فيما لا يزال والا لما وجد وعند هذا الامتناع بالامكان مع انه يستحيل في الامتناع ان يكون
وجوديا وفي الامكان ان يكون وجوديا على ما قررناه [illegible] ان الله تعالى عند عدم هذا الحادث
لم يكن موجودا مع هذا الحادث ثم صار موجودا معه مع ان كل واحد منهما يمتنع ان يكون وجوديا والا لزم التسلسل
وكذلك الله تعالى لم يكن سامعا للاصوات ولا رائيا للموجودات ثم صار سامعا ورائيا مع ان كل واحد منهما ليس
امرا وجوديا والا لزم كون الله تعالى محلا للحوادث وكذلك الله تعالى لم يكن عالما بوجود العالم ثم صار عالما به
[illegible] ان يكون امرا وجوديا ولكن [illegible] كل واحد منهما كذلك واما قوله الحركة
عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز اخر قلنا لا نسلم [illegible] الحركة [illegible] على نفسه حركة دورية
وايضا الحركة عبارة عن الانتقال من احد الحيزين الى الاخر [illegible] ما دام بالقياس الى الحيز المنتقل
[illegible] الحيز المنتقل اليه [illegible] فعلم ان الحركة لا تحصل الا بعد
الحالين ولا تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز الثاني واما الوجه الثالث فالجواب انا لم قلتم ان
السكون عدم الحركة اولى من العكس [illegible] بالنسبة الى [illegible] او بالنسبة
الى الواقع في نفسه ان اردتم الاول فمسلم ولكن ذلك لا يفيد المطلوب وان اردتم الثاني فلا [illegible]

[illegible] ذكرتم من الدليل وان دل على ان السكون امر وجودي ولكن عندنا ما ينافيه ويبطله من وجوه الاول ان
السكون عندكم عبارة عن الحصول في الحيز اكثر من زمان واحد والحصول في الحيز يمتنع ان يكون امرا وجوديا لانه
لو كان الحصول في الحيز نسبة مخصوصة والنسبة يمتنع ان يكون موجودا فالنسبة المخصوصة يمتنع ان يكون موجودا
اما قولنا الحصول في الحيز نسبة مخصوصة فالعلم به ضروري واما قلنا ان النسبة يمتنع ان يكون موجودا
وذلك لانها لو كانت موجودة لكانت صفة فيكون لها نسبة الى محلها فيلزم التسلسل [illegible] ما المانع
من ان يكون نسبتها الى محلها نفس ذاتها [illegible] على ذاتها او زائد [illegible] لا يكون موجودا قلنا اما انها زائدة
على ذاتها [illegible] واما انها لا يكون موجودا لان مسمى النسبة مفهوم واحد فاذا كان بعضها
وجوديا كان كل واحد منها وجوديا وايضا كلما ذكرتم من الدليل الدال على ان الحصول امر وجودي فاما ان صح
او لا صح فلو صح لزم المطلوب والا بطل دليلكم على ان السكون امر وجودي الوجه الثاني قالوا الناس
اتفقوا على ان المفهوم من لفظ السكون مقابل للمفهوم من لفظ الحركة وهذه المقابلة لا تتحقق الا اذا جعلنا لفظ
السكون للامر العدمي لا الوجودي وذلك لان المتقابلين يجب ان يكون [illegible] مقابلة لا يخلو اما ان يجد
الحركة اولا ثم بطل السكون [illegible] او بالعكس فان كان الاول [illegible] الحركة [illegible] اول
كان بالقوة [illegible] الحال والاول [illegible] السكون [illegible]
السكون امرا ثبوتيا [illegible] لفظ الحال [illegible] هكذا السكون كان
ثان كان بالقوة او هكذا السكون حال اول كان بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة والاخير السكون
اما والثاني يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة والاخير السكون اولا [illegible] مفهوم السكون احد امرين
[illegible] الامر العدمي واما اذا [illegible] السكون
[illegible] الحصول وذلك
لا [illegible] الزمان [illegible] الحصول في المكان الواحد زمانا اكثر من آن او الحصول في
مكان بحيث يكون قبله وبعد فيه وكل ذلك [illegible] الا الحركة التي وصفنا انها لا توجد الا بعد [illegible] السكون
فيلزم الدور [illegible] وان يجعل اسم الحركة اصلا ويطلق اسم السكون بحيث يكون مقابلا له وذلك
لا يتاتى الا اذا كان السكون امرا عدميا الوجه الثالث ان لكل صنف من اصناف الحركة سكونا مقابله
فللنمو سكون يقابله وللاستحالة سكون يقابلها وكان السكون المقابل للاستحالة ليس هو الكيف المستمر
بل عدم التغير وكذلك السكون المقابل للانتقال ليس هو الاين بل عدم التغير في الاين [illegible] ما قيل من
المسلم [illegible] لان علة الخاصة [illegible] الى [illegible]

فنقول هو انا نسلم ان السكون امر وجودي ونسلم انه ليس ازليا لذاته بل هو ممكن لذاته لكن لم قلتم انه يفتقر الى المؤثر وهذا لان علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث على راي بعض المتكلمين او الحدوث مع العلية اما كونه جزء العلة او شرط العلة وكيف ما كان فاذا انتفى الحدوث انتفت العلة التامة للاحتياج واذا كان كذلك فيقولون اثبات المحل الى المقتضي مشروط بحدوثه وعلى هذا التقدير لا نعلم حاجته الى المقتضي الا اذا علم فاذا انتفى حدوثه من تلك المقدمة لزم الدور **واعلم** ان هذا الايراد على بعض المتكلمين فيقول ما ذكرتم من الايراد على مذهب الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان الامكان علة الحاجة فوقع التعارض بين الادلتين والصنا فالمتكلمون قالوا الحدوث علة الحاجة الى الفاعل المختار ولم يقولوا ان الحدوث علة الحاجة الى المقتضي مطلقا كيف كان والصفات عندهم قديمة محتاجة الى المؤثر وهو ذات الله تعالى فان الامكان عندهم علة الحاجة الى المقتضي والحدوث علة الحاجة الى الفاعل المختار فزال السؤال **سلمنا** لكن لا نسلم ان العدم لا العدم **التقرير** لما فرغ الامام رحمه الله عليه من السؤال على مقدمات الدليل شرع في المعارضة فقال ما ذكرتم من الدليل وان دل على ان العدم لا العدم ولكن هنا ما ينافيه من وجوه الاول هو ان الله تعالى كان قادرا على ايجاد العالم فقدرته ان وجدت اما ان يتعلق بايجاد تلك القادرية او تعلق بعد وجود العالم والاول يقول بعدم العالم وهو المطلوب والثاني باطل لان الامر يجوز ايجاد الموجود ويكون تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة ولكن تقرير من وجه آخر فنقول قادرية الله تعالى على ايجاد العالم اما ان يكون واحدة لذات الله تعالى او لا تكون واحدة لذات الله تعالى فان كان الاول فعند جواز كون الشيء واجبا لذات الله تعالى ثم انه لا بد من دوام ذاته واذا كان ذلك في هذه الصورة فلم لا يجوز مثله في السكون واما ان كان الحق هو القسم الثاني وهو ان يكون القادرية على ايجاد العالم غير واجبة لذات الله تعالى فاما ان يكون واجبة لذاتها او لا تكون فان كان الاول لزم كون الشيء واجبا لذاته ثم انه يزول ويعدم واذا عقل ذلك فليعقل كون الشيء واجبا لغيره ثم يزول ويعدم او تعالى السكون كان واجبا لذاته ثم انه انعدم واما ان كانت قادرية الله تعالى على ايجاد العالم واجبة لغيرها فننقل الكلام الى ذلك الغير وهلم جرا ان يكون واجبا لذاته او لا يكون والا يتسلسل كما ذكره فلا بد وان ينتهي الى الواجب لذاته ثم ان قادرية الله تعالى على ايجاد العالم قد زالت والعدم واذا عقل ذلك فليعقل مثله في السكون **واعلم** ان هذا الكلام يعرف من صحة مؤثرية الله تعالى في العالم وصحة كون الحادث **الوجه** الثاني انا نستدل بان الله ان يعلق علم الله تعالى بان العالم معدوم ثم بعد وجود العالم فعند ذلك لا يخلو اما ان يكون جاريا او غيره فان كان غيره لا يخلو اما ان كان واجبا او جائزا فان كان واجبا لذاته ثم انه زال فليعقل مثله في السكون وان كان جائزا افتقر

الى مرجح فاما ان كان واجبا او جائزا فان كان واجبا لذاته لزم من دوامه دوامه ذلك التعلق فليعقل مثله في السكون وان كان جائزا عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال وان كان جائزا بطل معدمه من مقدمات دليلكم **والجواب** عنه وقيل ان الله تعالى يصح العلم بعدم العالم ولكن بشرط عدم العالم فعند وجود العالم زال ذلك الاقتضاء فلا جرم زال علمه بعدم العالم **والجواب** عن هذا الجواب فيقال اذا جوزتم زوال العدم لزوال شرط تحققه فلم لا يجوز مثله في السكون وعند هذا بطل قولكم **الوجه الثالث** الصحيح عندكم وهو عبارة عن رفع الحكم الذي هو قديم فعند تعقل زوال العدم واذا عقل في صورة فليعقل في سائر الصور **سلمنا** والجواب عن الاول انه امر ان الامكان حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا الى آخر **التقرير** هذا هو الجواب عن قولكم انه لا بداية لامكان العالم فيجوز وجوده في الازل فيبطل قولكم انه لا يجوز وجود العالم في الازل **واعلم** ان الكلام في هذا الكتاب وفي الاربعين للامام الاستاذ رحمه الله عليه يشعر بالتناقض وذلك لان الامكان والصحة عبارتان عن معنى واحد فقوله بعد ذلك امكان العالم ازلي لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا معناه صحة العالم ازلية لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا وذلك تناقض والجواب عنه ان يقول نسلم ان الامكان ازلي ولكن لا نسلم امكان وجود العالم في الازل على ان يكون العالم موصوفا بالازلية وهذا لا تناقض فيه فان العالم عندنا ممتنع وجوده في الازل ويمكن وجوده فيما لا يزال ويكون امكان وجوده فيما لا يزال ثابتا في الازل وهذا ان الامكان والذي يدل على صحة ما قلناه هو ان الحادث فيشرط كونه مسبوقا بالعدم مسبوقا بما لا اول له يصح وجوده ثم انه يمتنع وجوده في الازل واذا عقل ذلك في تلك الصورة فليعقل مثله في العالم من غير تناقض ها هنا ما ذكرتم يختص بالحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم مسبوقا بما لا اول له استحقا دائما فان امكانه لا بداية له ثم انه لا يجوز ان يكون ازليا ولما قلنا انه لا بداية لامكان وجوده وذلك انه لو كان لامكانه بداية لزم ان يكون قبل تلك البداية اما واجبا او ممتنعا والاول محال والثاني ايضا كذلك لانه مسبوق العدم وهو محال والثاني محال والا لزم انقلاب الوجوب الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال والثاني محال والا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال فعلم انه لو امكن امكانه ازليا لزم احد هذين الامرين وكل واحد منهما محال فيكون القول بعدم كون امكانه ازليا محالا واذا ثبت انه كان يصح وجود الحوادث المسبوقة بالعدم مسبوقا بما لا اول له فلا بد وان ينتهي الى حد يصح العدم معه بحيث لو وجد قبله بلحظة لصار ازليا وهو محال والامكان الشيء الذي لا اول له يصير لا اول له برهان لحظة وان واحد عليه وهو محال بالضرورة فعلم ان الحادث المسبوق بالعدم لا اول لصحة وجوده ولم يلزم منه صحة كونه ازليا بل يمتنع ان يكون ازليا لما ان الازلية تقتضي نفي الاولية مع سبق العدم تنافيان وهنا

ان اخذتم الوجود الذي يسبقه عدم من حيث كونه موجودا مع قطع النظر عن سبق العدم عليه فامكانه ازلي فصح و
جوده من حيث هو هو وان اخذتم المجموع المركب من وجوده وسبق العدم عليه فامكانه صحة وجوده وجواز العرض
المقارنات ليس ازليا لان اخذنا في الوجه الاول يلزم ان يكون قبل ذلك اما واجبا او ممتنعا فلهذا الاشكال بل
يكون ممكنا من حيث هو هو ومن حيث امكانه من حيث هو امكان وجوده في لا بد ان يعتبر بوصف كونه مسبوقا بالعدم
وايضا المجموع المركب من وجوده ومن كونه مسبوقا بالعدم لا وجود له بل هذا امر اعتباري ذهني لا وجود له في الخارج
فلا يصح الحكم عليه بامكان وجوده اذ لا وجود له بل يستحيل ان يكون موجودا والاشكال العدم السابق من اجزاء الوجودي
او كان سبق العدم من اجزاء الامور الوجودية وهو محال اما اولا فالضرورة واما الثاني فلانه اضافة والاضافة
لا وجود لها عندكم وان كان من الاجزاء الاضافية من اجزاء الموجود الذي ليس باضافي وفي هذا الكلام يحتاج الى مزيد تامل والتدقيق
وهو فليتعمق الباطن النظر فيه —— فرع على الثاني ان تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على
العالم عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض عندكم وكان ذلك التقدم ليس بالزمان والا لزم التسلسل فكذا
هذا التفسير —— اعلم ان هذا الجواب عن تفسير الحدوث وتعيين ان نقول المراد من حدوث العالم كونه مسبوقا
بالعدم اما قوله اقسام التقدم خمسة فلنا لا نسلم وما الدليل عليه وحاصل ما نقول ان هذا المقام من
الحرمين لحصرها دعوى الضرورة والثاني لا يسلم اما الاول فغلط لان دعوى الضرورة في محل الخلاف لا يسلم
والذي يدل على وجود قسم اخر من اقسام التقدم خارج عما ذكر من الاقسام وهو ان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على
البعض وذلك التقدم ليس بالعلية لان العلة مع المعلول فلو كان اجزاء الزمان علة لا اجزاء الثاني اجزاء معا فلا
يكون الزمان متقضيا فلا يكون الزمان زمانا وذلك محال وليس ايضا بالطبع فان التقدم على الشيء بالطبع يجوز
ان يجتمع المتاخر بالطبع واجزاء الزمان لا يجوز ان يوجد بعضها مع البعض ولا ايضا بالشرف لان المتقدم بالشرف
يجوز ان يقارن المتاخر عنه وان اجزاء الزمان متشابهة من حيث هي هي فلا يكون بعضها اشرف من البعض
من حيث هو هو وليس ذلك التقدم بالمكان والا بالرتبة ولا ايضا بالزمان والا لزم كون الزمان زمانيا والكلام
فيه كالاول فيؤدي الى وجود ازمنة لا نهاية لها وهو محال او التسلسل فلا بد من هذه الماهية مع هذه الجملة ايضا
وان يكون بعضها متقدما على بعض بالزمان فيلزم ان يكون ذلك الزمان خارجا عن تلك الجملة لا داخلا لكونه طرفا وان
يكون داخلا فيها لكونه من اجزائها فيلزم ان يكون داخلا وخارجا معا وهو محال فثبت ان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على البعض خارج عن الاقسام الخمسة فيبطل قولكم بالحصر واذا ثبت هذا فيثبت على الرجل
بعلمكم بتقدم الامس على اليوم من غير زمان فليجعل تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم الله على وجود
العالم من غير حاجة الى زمان اخر —— العلا اسبقه عنه وقالوا اقسام التقدم منحصرة في الاقسام

165

الخمسة والمنع مكابرة واما اجزاء الزمان فهي متقدمة بالزمان والا لزم منه ان يكون للزمان زمان اخر وذلك لان اليوم
متاخر عن الامس بالزمان بمعنى ان عدم اليوم واقع في زمان الامس وعدم الامس واقع في زمان قبل الامس وهكذا الى ما
لا نهاية له فان كان العالم حادثا بهذا التفسير يلزم ان يكون عدمه واقعا في زمان قبله فيلزم قدم الزمان والتعرض
ما ملناه وانتم قابلتم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع ولكن ان التقدم بالطبع يجوز ان يكون موجودا مع المتاخر فلما
ادعوا ان كل متقدم بالطبع كذلك او البعض كذلك والبعض الاخر ليس كذلك ان اراد عليهم الاول فممنوع وان اراد عليهم
الثاني فمسلم ولكن فلم لا يجوز ان اجزاء الزمان ليس من قبيل ما لا يجوز ان يجتمع الاول مع الثاني لا بد لهم من دليل ——
وعن الثالث انا اذا فرضنا متحركا بين مماسين فمعنى السكون بقاؤه على ذلك الوجه وما حركه ان لا يبقى تلك المماسة
بل بعينها المماسة الى اخره وعلى هذا التفسير لا حاجة الى بيان ماهية المكان التفسير —— هذا هو الجواب عن
قوله لا نسلم ان الجسم لو كان في المكان اما ان يكون ساكنا او متحركا لم لا يجوز وارد الاشكال على حصول الجسم في الحيز
الى اجزاء فرضناه —— قال الامام الاستاد رحمه الله عليه هنا وقال اذا فرضنا متحركا بين مماسين
فمعنى السكون بقاؤه على ذلك الوجه اي بقاؤه مماسا ومعنى الحركة ان لا يبقى تلك المماسة فبعينها المماسة الى اخره
وهذا العام انا نستعمل اذا فرضنا وجود متحرك بين مماسين اما لو فرضنا وجود متحرك واحد لا يصدق عليه الحركة
والسكون بهذا التفسير فلا يكون الدليل دالا على حدوثه بل الاول ان يقال نحن نعلم بالضرورة حصول الجسم في
الحيز بعد ذلك الحال لا يخلو اما ان يبقى في ذلك الحيز بعينه او لا يبقى والاول هو السكون والثاني هو
الحركة واعلم انا اذا فرضنا متحركا بين مماسين بعينها او الحركة معا على وجه بين المماسة بعينها يلزم ان يكونا
ساكنين على ما ذكرناه من التفسير وهو لعله حلا وان كان لا يصدق على ما قبله ولكنه متعدد من حيث الوجود والا
متعال ومن هنا —— ما قبل ماهية المكان والحيز قبل —— انا نشاهد الجسم ينتقل ويتحرك والعلم
بالضرورة انه ينتقل من جهة الى جهة ومن جانب الى جانب والناس يسمون المنتقل عنه والمنتقل اليه بالحيز
والمكان بالجهة وانه بالجهة وانه الجانب وانه المحاذاة وان المكان فكان الحيز هو الذي يكون فيه التمكن
ويعاقبه المتحرك ولا يتبعه فيه وسواد المتعلقات عليه على سبيل التوارد هذا العلم معلوم بالضرورة بقول
ان هذا الحيز لا يخلو اما ان يكون امرا متعلقا بالجسم ويتصور فيه او لا يكون كذلك بل هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والاول هو مذهب القائلين بان المكان هو الفضاء والبعد الخالي والثاني هو
مذهب القائلين بان المكان هو السطح ثم ان القائلين بان المكان هو الفضاء والبعد اختلفوا فذهب المتكلمون الى انه
عدم محض ونفي صرف وتحسيم ما فرضناه من ان يكون الجسم حاصلا في الحيز وذهب بعض الحكماء الى ان الفضاء عبارة
عن البعد الذي هو متعلق بالشيء متجرد عن المادة واحتج اصحاب افلاطون على ان المكان عبارة عن الفضاء والبعد

بوجوه الاول قالوا لا شك ان بين طرفي الطاس بعداً فاذا غمس الطاس في الماء او الملاء اذا فرضنا ان الماء خرج منه
ولم يدخل فيه الهواء مع هذا الفرض لا بد وان يبقى بين طرفي الطاس بعد من البعد والامتداد وذلك البعد بعد فرضنا
خلاءه عن الاجسام ليس الا المكان من البعد الخالي — حاصل ما ذكرتم انا اذا فرضنا خروج الماء منه
ولم يدخل الهواء او غيره من الاجسام بقي البعد الخالي عن الاجسام ولكن لم قلتم ان ذلك الفرض ممكن ولم قلتم انه يبقى الابعاد
الخالية عن الاجسام في الواقع بل الثابت مما ذكرتم ليس الا ثبوت الابعاد على ذلك التقدير ونحن نقول انه ... والاولى ان
الفراغ من ثبوت الابعاد المجردة في الواقع لا يلزم — الجواب عنه من وجهين الاول انا نسلم ان الدال
القاهر على ان الخلاء ممكن وتقديره ... الخلاء ليس الا البعد والامتداد واقعاً والثاني انا نجزم بالمكنية على هذا
الوجه فمن انا نعلم بالبديهة ان بين طرفي الطاس امتداداً مخصوصاً فذلك البعد والامتداد اما ان يكون هو البعد الجسم
الحاصل بين طرفي الطاس واما ان يكون بعداً آخر مغايراً له والاول باطل لان الملاء لو كان واحداً لحصول الالا حجم له
غير معلوم بالبديهة والشيء الواحد لا يصدق عليه كونه معلوماً بالبديهة وغير معلوم بالبديهة فهذا يدل على
ان ذلك البعد المعلوم ثبوته بالبديهة مغاير للاجسام الحاصلة بين طرفي الطاس والثاني ان البعد الممتد بين
طرفي الطاس المعين بعد واحد بالشخص لا يتبدل ولا يتغير واما الاجسام الحاصلة في داخل الطاس فانها احيانا
متخلخلة متعاقبة فان الطاس ان يكون مملوءاً بالماء ثم يخرج منه ويدخل فيه الهواء ثم ان ذلك الهواء يخرج ويدخل فيه
شيء آخر والشيء الذي لا يتغير مغاير للشيء الذي يتغير الوجه الثاني لو كان المكان عبارة عن السطح
لزم الحكم على الساكن حال كونه ساكناً بكونه متحركاً بيانه اذا فرضنا طيراً واقفاً في الهواء الذي تحركه الريح او حجراً واقعاً
في الماء الجاري فلا شك ان هذا الطائر والحجر واقف مع انه في كل آن يتبدل ما يماسه سطحه الى
سطح آخر فلو كان المكان عبارة عن السطح لكانت الحركة عبارة عن الانتقال من سطح الى سطح آخر فلما تبدل الا
سطال من علة الصورة من سطح الى سطح لزم كون الحجر والطير متحركاً حال كونهما ساكنين وهو محال بالبداهة
وايضاً لو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي يلزم ان يكون المتحرك ساكناً حال كونه متحركاً بيانه انا اذا فرضنا حقة
من حقة ثم انا اذا فرضنا انتقال الحقة من مكان الى بغداد فيه انتقلت تلك الحقة من بلد الى بلد مع ان
الحاصل في ذلك السطح باق بعينه فلو كان المكان عبارة عن السطح لوجب الحكم على تلك الاولى بانها
بعينها ساكنة وذلك محال بالبداهة قال — اصحاب ارسطو ان ... يكون الطير ساكناً كان الهواء
وكون الحجر ساكناً كان الماء فيما يتعلق بالاجسام الساكنة بانه قال الامر كذلك الا ان السكون بهذا التفسير
غير مشروط بكونه ساكناً ... ما اذا فرضنا صندوقاً وما يلزم من الامتعة ثم انا فرضنا ذلك الصندوق
مع ما فيه من الامتعة فان مسامتة تلك الاجسام ... عن الصندوق مع حركات ذلك الصندوق وما فيه مع

لكونه صحيح

ان ذلك الصندوق مع كل ما فيه متحرك فعلمنا ان بقاء مسامتة الطير والحجر مع عين من الاجسام لا يمنع من كونه متحركاً
وان عدم كونه ساكناً انه ... وذلك الفضاء الذي هو حاصل فيه وما داخل له فيه ما انهم يقولون ثبوت الخلاء بالفضاء
مملوء ... بعد المقدمة يلزم الدور وهو محال اجاب — القائلون بالبعد عنه فقالوا انا
ان الطير واقف في الهواء ان الهواء محيط عليه وكذلك الحجر معلوم بالضرورة والمنع من كونه ساكناً في هذه الحالة مكابرة
وانما يفسر السكون بعدم المسامتات ... وجوه الاول ان الجسمين المتساويين في الثقل
والحجم اذا شدا بالحبل من راس حبل ... كل واحد منهما مع الآخر ... الآخر
منها المسامتة فانه مع كون كل واحد منهما متحركاً وكذلك اذا تحرك الفلكان على هذا النحو من الحركة فعلمنا انه لا يمكن
تفسير كون الجسم ساكناً بالمسامتة الواقعة بينه وبين غيره وايضاً الجسمان ... على السكون كان سكونهما
ودائماً علة لبقاء المسامتة وذلك لان سكونه ... حاصل ... وانما المسامتة مع غيره ... له
بالنسبة الى غيره وما الشيء ... فكان سكونه ... علة او شرطاً لبقاء المسامتة مع غيره
الوجه الثالث لو كان البعد جسماً لزم كون العالم ملاء وذلك محال والا لامتنع الحركة على الاجسام
لانه اذا تحرك جسم الحجر مثلاً فالجسم الحاصل فيه اما ان يكون باقياً او لا يكون باقياً والاول محال لامتناع
تداخل الاجسام والثاني ايضاً محال لانه اما ان ينتقل الى هذا الحيز المنتقل عنه او الى حيز آخر والاول
محال لان الالزم الدور والثاني محال ... الكلام فيه كما في الاول فيلزم ان يتحرك العالم بحركة البقة
وهو محال بالبديهة واجاب — ارسطو عنه وقال بما لا مانع من ان ينال الهواء خلخلة فيصير المقدار العظيم
ويحصل التكاثف ... والجسم الذي يحاول ... الصغير وتحصل له صورة عظيمة ... الحيز
المنتقل عنه وعلى هذا لا يلزم المحال لم يعلم انه ليس كذلك واجاب — المتكلمون وقالوا لا مانع من ان
يلزم القدماء ان الجسم الشاغل للحيز المنتقل اليه ويحل في الحيز المنتقل عنه جسماً وعلى هذا لا يلزم المحال
وايضاً لا مانع من ان ينتقل كل واحد منهما الى حيز الآخر دفعة واحدة معاً وهذا كالجسم الذي ... لا يخلوا
عن الحركة والسكون ثم ان ... احدهما ... الآخر فلذلك هذا الوجه الرابع لو كان المكان
عبارة عن السطح الحاوي لزم ... المكان ... المتمكن ... المكان ...
المتمكن ... مع المتمكن ... بان المكان هو السطح
باطل ... الجسم الواحد ... مجموع هذه القطع
يكون متساوياً للمقدار كله ... والتربيع ... السطوح المحيطة بتلك القطع يكون اكبر من السطح المحيط
بمجموع ذلك الجسم ... والتربيع ... حالتي الاتصال والانفصال ...

مكانه محال ان يكون منتقلا اولا يكون من مكانه عند حصول السطح من الصورة التاسعة انه لو كان البعد سدا ان
او سبع الاشكال هذا الذي فالشمعة اذا جعلت كرة فالسطح المحيط بها اصغر من المكعب واما الالزام الثاني وهو ان
المكان هو اختصاص المتمكن فيقول ان الذي في الغرفة مكانه هو السطح الداخل من الغرفة فاذا اخرج من الغرفة صار بعض
ما فيها على سطح الغرفة محيطا بالماء الذي فيها والمتمكن قد انتقص فيكون المكان غير ما كان واما الالزام الثالث
وهو قولنا المتمكن قد انتقص والمكان لا بل ازداد فنقول اذا فرضنا مكعبا مساوي السطوح فان مكانه هو السطح المحيط
به فاذا فرضنا السطوح المحيطة به فلو كان المكان عبارة عن السطوح المحيطة بالمتمكن لم يكن هذه الصورة بعد
اختصاص وجود المتمكن بحسب ازدياد مكانه ومعلوم ان كل هذه اللوازم باطلة وهذه الطلان الالزام حاصل
المكان عبارة عن السطح بالمعنى الذي ذكرناه واعلم ان هو ما مر هو اختيار والى ان العلم بكون المكان ليس
الا البعد المجرد ضروري ويقرر بوجوه الاول انا نعلم بالضرورة ان الجسم يمكن ان يتساوى النسبة هاهنا او هناك
وينتقل من هاهنا الى هناك ومفهوم قولنا هاهنا وهناك ليس عبارة عن الجسم لوجوه الاول انا نشاهد ان هذا الجسم
حصل هاهنا بعينه فاذا اعدنا ان ذلك الجسم انتقل من تلك الجهة ومن تلك الجهة بعد انتقال ذلك الجسم هناك بعد
تلك الجهة كما كانت ومالعينه وما دالحين ان السابا الوجه والا في ذلك الجهة بالحكم كل عاقل بان هذه الذات الجهة
في الجهة التي كان ذلك الجسم حاصلا فيها وهذا يدل على ان الجهة مغايرة للجسم الحاصل فيها الوجه الثاني
الوجه الدال على كون الجهة مغايرة للجسم هو ان المشار اليه بانه هاهنا او هناك معلوم الثبوت بالضرورة وحصول
الجسم هاهنا او هناك غير معلوم الثبوت بالضرورة لانه ما لم يدل الدليل على امتناع الخلاء لم يحصل الجسم هاهنا
او هناك وما كان معلوم الثبوت بالضرورة مغاير لما ليس معلوم الثبوت بالضرورة وهذا يدل على ان الاحياز
والجهات مغايرة للاجسام الوجه الثالث انه يمكننا ان نتصور حيزا لا يماسه من الاحياز جسم
ولا يمكننا ان نتصور جسما الا ونعلم انه هاهنا او هناك موجودا يكون المعنى المشار اليه بانه هاهنا او هناك
امرا مغايرا لكون الجسم مخصوصا بحيز الوجه الرابع انا نسلم حصول العلم بكون الماء الكوز المعين
كون الماء سائرا في الكوز بل يعني كون الماء مماسا لسطحه سطح الكوز وهو بح العقل حاكما بان الماء حاصل الامتداد
المعين من طرف الكوز بل ان ذلك الامتداد باق بعينه واحد بشخصه بان يحصل فيها الماء او الهواء بحيث يخرج
منه الماء ويحصل فيه الهواء وذلك يدل على ان ذلك الامتداد امر مغاير لامتداد الاجسام الحاصلة في ذلك
البعد الوجه الخامس المشار اليه بقولنا هاهنا او هناك لا يقبل الانتقال والحركة فانه من المستحيل
في العقل ان ينتقل هاهنا الى هناك او ينتقل هناك الى هاهنا اما الجسم الحاصل هاهنا والجسم الحاصل هناك
فانه قابل للانتقال فلما كان المعنى المشار اليه بقولنا هاهنا او هناك لا يقبل الانتقال والجسم الحاصل هاهنا

والجسم الحاصل هناك يقبله فعلمنا ان الانتقال المشار اليه بقولنا هاهنا او هناك مغاير للجسم فثبت بان المكان
عبارة عن السطح الحاوي المماس للسطح المحوي فقد اثبتنا على ان المكان يمتنع ان يكون عبارة عن البعد المجرد لوجوه
الاول قالوا ان ذلك البعد اما ان يكون حالا في مادة او لا يكون فان كان الاول يلزم كونه جسما فالقول بان المتمكن يحل
فيه قول بتداخل الاجسام وهو محال والثاني محال ايضا لان على هذا التقدير يكون طبيعة البعد مع جميع ذاتياته
ولوازمه غنية عن المادة والعرض على المادة اولى لها بحيث ان المادة مكان تحت ان لا يكون شيء من الابعاد
حالا في المادة وهو محال لان الجسم الذي هو المتمكن ذو بعد هذا حاصل في اعتراض على هذه الحجة فنقول هذه
الحجة انما تتم لو ثبت ان الابعاد بأسرها متساوية في الماهية وثبت ايضا ان كل ما صح على الشيء وجب صحته على مثله
وسيأتي الكلام على هاتين المقدمتين الحجة الثانية ابطال القول بان المكان عبارة عن البعد هو ان البعد
من حيث هو بعد اما ان يقبل الحركة او لا يقبل الحركة فان كان الاول فالبعد الذي هو الفضاء هو المكان يجب ان يكون قابلا
للحركة وكل ما كان قابلا للحركة وكل ما يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فيلزم ان يكون للمكان مكان اخر والكلام
في الثاني كما في الاول فيلزم القول بثبوت امكنة لا نهاية لها ويكون كل واحد منها داخلا في الاخر وذلك محال
اما اولا فلان مجموع تلك الامكنة الغير المتناهية والابعاد المتداخلة ابعاد وكل بعد فهو قابل للحركة فذلك
المجموع قابل للحركة وكل ما كان قابلا للحركة فانه لا بد وان يكون له مكان فللمجموع تلك الامكنة الغير المتناهية مكان
فذلك المكان اما ان يكون بعدا واما ان لا يكون والاول محال لان ذلك المكان لكونه مكانا لكل الابعاد يجب ان لا يكون
من جنس الابعاد لان ما كان ظرفا لمجموع الاشياء كان خارجا عنها والى داخل الشيء لا يكون فيه وايضا فكونه
مكانا لجميع افراد الابعاد يجب ان يكون داخلا في جملة الابعاد فيلزم ان يكون داخلا وان لا يكون داخلا وذلك محال
واما ان يكون مكان جملة الابعاد ليس بعد المحسوس فيكون المكان الحقيقي غير البعد وذلك هو المطلوب واما
ان كان البعد من حيث هو بعد غير قابل للحركة فيعرف الجسم له بعد موجود ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه
لو تحرك فاما ان يتحرك على وجه يتحرك معه بعده او على وجه لا يتحرك معه بعده والاول محال لان البعد
غير قابل للحركة والبعد متى بعد كونه غير قابل للحركة هذا محال والثاني محال لان البعد من لوازم الجسم فلو تحرك
بدون البعد يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم ولا يكون الجسم هو المتحرك لان المعدوم يمتنع ان يتصف بالحركة
فاذا القول بكون المكان عبارة عن البعد يستلزم احد هذين القسمين الباطلين فيكون القول به باطلا لا يقال
لا يلزم من ان يكون البعد المجرد هو الفضاء غير قابل للحركة والبعد الذي في المادة وهو بعد الجسم يكون قابلا للحركة
لا يقال هذا الا انا نقول هذا باطل لوجهين الاول سيثبت ان الابعاد متساوية في تمام الماهية او يقال البعد حال
في محل وان صح لم يتحرك ومكان بعينه هذا ان الحكمة والثاني هو ان محل البعد اما ان يكون متمكنا

من الجهات وساعلا للاجسام والجهات واما ان لا يكون كذلك بل يكون من الموجودات المجردة عن الوضع والاشارة والاول
باطل لانه يقتضي ان يكون محل البعد بعدا اخر لان البعد من حيث هو بعد ان محل فيلزم من ذلك البعد الى محل اخر ويلزم
التسلسل واما ان كان الثاني فهو باطل ايضا لان كل موجود يكون مجردا عن الاشارة والحيز والجهة فانه يمتنع عليه الانتقال
والحركة لان الحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان في حيز اخر وهذا المعنى من الشيء الذي يمتنع عليه كونه حاصلا
في الحيز والجهة امتنع الشيء الذي يمتنع عليه كونه مختصا بالحيز والجهة فانه يمتنع كونه قابلا للحركة فثبت ان هذه المادة
لا يكون قابلة للحركة اصلا واذا كان كذلك فحينئذ يمتنع ان يقال ان البعد ان كان حالا في المادة فانه يقبل الحركة واذا كان
مجردا فانه لا يقبل الحركة لان البعد المادي ليس الا البعد الذي قارنه شيء يمتنع عن الحركة ومقارنة مثل هذا الشيء يجب ان
يكون مانعا من الحركة لا انه يكون شرطا للحركة وهذه الحجة انما تستقيم على قول الاكثرين وان ما صح على احد المثلين
صح على مماثله وفيها مباحث اخر ذكرناها في شرح الاربعين لمن اراد فليطالعها هناك الحجة الثالثة
هذا البعد المسمى بالمكان لا شك انه قابل للقسمة بحسب العرض والاشارة فما فوق منه الى هناك ذراع ثم
منها الى موضع اخر ذراع اخر ولا معنى للقسمة بحسب الوهم والاشارة الا ذلك واذا ثبت هذا فنقول هذه الاجزاء
المفروضة من البعد اما ان يكون مساوية في الماهية واما ان لا تكون فان كان الاول فحينئذ صح على كل واحد منهما ما
صح على الاخر واذا كان كذلك فالجزء الذي حصل فوق يجوز ان يحصل تحت وبالعكس ومع ذلك يوجب صحة الحركة والانتقال
عليها وكل ما صح عليه الحركة والانتقال فله مكان فللمكان مكان ويعود المحال المذكور في الحجة السابقة واما ان
كانت تلك الاجزاء مختلفة في الماهية فحينئذ يكون البعد مركبا من اجزاء لا نهاية لها لا من واحد بل من اجزاء لا نهاية لها وهو
محال بالضرورة فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا الجزء بسيطا وكل جزء بسيط فان حقيقته عين حقيقة الاخر فحينئذ يكون
هذا البعد مركبا من البسيط متساويا في الماهية فحينئذ يجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر ويعود المحال
المذكور وهذه الحجة توجب جواز الحركة والقسمة والانقسام على اجزاء الافلاك الحجة الخامسة لو كان المكان
عبارة عن البعد الخلاء فاما ان يكون غير متناه او يكون متناهيا والاول محال لما بيناه والثاني محال لان كل متناه لا بد
وان يحيط به حد واحد او حدود وكل ما كان كذلك فهو متشكل فيكون المتشكل لذلك الشكل اما ان يكون نفس
طبيعة البعد او امرا حالا فيه او امرا يكون محلا له او امرا لا يكون حالا فيه ولا محلا له والاول محال والا لكان يجب
ان يكون كل بعد متساويا في الشكل وهو محال والثاني ايضا محال لانه اما ان يكون من لوازم الطبيعة البعدية او لا يكون فان
كان الاول لزم استواء سائر الاجزاء فيعود المحال المذكور وان كان الثاني فهو محال لان التشكل من العوارض فما
يكون من اللوازم يمتنع كونه معللا لانه لا يكون من اللوازم واذا علمت انه يمتنع ان يكون المقتضي له الامر الاجنبي فلذلك
اذا ثبت ان يكون نسبته الى البعد المسمى بالفضاء الى اجزاء على السوية او لا يكون فان كان الاول لم يكن اختصاص هذا البعد

بهذا الشكل دون سائر الابعاد ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال وان كان الثاني فحينئذ
فذلك اما ان يكون لما في اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان لعلة عاد الكلام الى تلك الاقسام ويلزم
التسلسل والمانع بطل هذه الاقسام ثبت ان اختصاص ذلك البعد المخصوص بذلك الشكل انما كان لاجل ما يكون
حالا فيه مادة فيكون البعد حينئذ مفتقرا الى المادة ان ذلك البعد انما كان حالا في تلك المادة وكانت
تلك المادة موصوفة بصفات لاجلها كانت مستعدة لقبول ذلك الشكل دون سائر الاشكال وهذه الصور لاجرم
حصل ذلك الشكل دون سائر الاشكال لا يقال المادة جسم مساو لمادة الكل من الماهية فلو كان الشكل المخصوص
لاجل المادة لزم التساوي المذكور لانا نقول نحن لا ندعي ان المادة هي الموجبة للشكل المخصوص بل نقول المادة
كانت موصوفة بصفات مخصوصة وكانت تلك الصفات المخصوصة اوجبت استعداد المادة لقبول الشكل المعين ثم
كل حادث منها انما حصل لاجل ان المادة صارت مستعدة لقبول ذلك الحادث المعين بسبب الصفات المتعاقبة عليه
وهكذا الى ما لا اول له فلا يقال على اجزاء تلك المادة فلم لا يجوز ان يقال الطبيعة البعدية وجدها من غير
ان يكون فيها مادة كانت موصوفة بصفات مخصوصة لاجلها صارت مستعدة لقبول ذلك الشكل المعين وعلى هذه النكتة
تبعت الطبيعة البعدية عن الخلو من المادة وحينئذ يبطل قولكم ونحن قد استقصينا هذه الشكوك في شرح الملخص الذي
نسأل الله تعالى ان يوفقنا لاتمامه الحجة السادسة لو كان المكان بعدا او الجسم بعدا فاذا حصل الجسم
في ذلك البعد فلا يخلو اما ان يبقى البعدان او يعدم احدهما دون الاخر فان بقيا فقد عدم التداخل المكان عن ما كان
المتمكن حاصلا في المكان وهو محال وان عدم احدهما بعد ما كان لزم ان يكون المتمكن حاصلا في مكان معدوم او يكون
المعدوم حاصلا في مكان موجود وكل ذلك محال بالضرورة واما ان بقيا فاما ان يتحدا او لا يتحدا والاول محال ايضا لانه
لا معنى للبعد المتحصل الا البعد الذي يمتد وهذا الاتحاد فلو جاز حصول البعدين يقال ان البعد الذي يمتد وهذا الا
بعدان لا بعد واحد مع المساواة في الماهية ليس الا واحد فيجوز ان يحصل الشكل من هذا التشخص الذي هو حقيقة الاشارة
الحيثية واحدة هل هو واحد ام لا وذلك محال بالضرورة واما الثاني فلانه يلزم اجتماع بعدين متماثلين الماهية
في مادة واحدة وهو محال لان حقيقة لا يعم احدهما عن الاخر في شيء من الذاتيات ولا في شيء من العوارض سوى الكائنات الا انه
او معا وهو لا يعقل مع جميع المتماثلات في مادة واحدة بل لا بد من حصول العوارض لاجلها او اجزاء يكون منها عارضا للاخر
فاذ يكون عارضا للماهية واذا كان ذلك العارض حصل حينئذ فهما استحال ان يكون سببا للتميز بين البعدان
لامتناع احدهما عن الاخر بخصوصيته وتخصيصه واذا ارتفع التميز ارتفع الاثنينية وحصل الاتحاد وقد ابطلناه
واما ما قالوا اما هذه الاجسام متداخلة من البواطن والمغرز امتناع تداخلها هو ان يمنع كل واحد منهما في حيز
الاخر فهذا الحكم لا يثبت الا في الشيء الذي لذاته حصول في الحيز والجهة لا ان الذي يكون له حصول في حيز وجهة

استحال أن يعني أن يكون حصول حجمه على حجمه الشيء الآخر والشيء الذي يكون له ذاته لا يقتضي حصول حجم الجسم هو المقدار
لا الشكل ولا الصورة ولا سائر الأعراض أما الشكل فلأنها حدود أبعاد [illegible] عن الطبع واحد كما سبق
الصورة فلأن الجسم الواحد قد يتحلل فيشتعل جزء أكثر منه بمكانه فيشتعل جزء أصغر منه مع أن الصورة الجسمية
بحالة فعلمنا أن الصورة الجسمية ليست حدود ما يشاغله للحجم وأما سائر الصور والأعراض فالظاهر
أمرها أنها لا تشغل الأحياز بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار وإذا كان امتناع المداخلة حكماً حصل بالذات
للمقدار والعرض لعدم علمنا أن المقدار هو المانع من التداخل واعترض الإمام الأستاذ ناصر [illegible]
والمشغول بنور الله منعه تعالى هذا الدليل لا لأن الكلام هنا مبني على أن الأبعاد متساوية في تمام الماهية فيجري فيه ذلك وما
الدليل عليه ولم لا يجوز أن الفضاء الذي يدعى كونه مكاناً للجسم أو كل فرض من الأبعاد المثلثة [illegible]
انضمام كل فرض من الأبعاد المثلثة فيها وطبيعة الجسم وطبائع الأبعاد متساوية في كونها قابلة للأبعاد المثلثة
لكن قابلية فرض الأبعاد المثلثة لازم من لوازم ذلك والاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في ماهيات الملزومات
لما ثبت أن الأشياء المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها في بعض اللوازم وإذا ثبت هذا فنقول هب أن طبيعة
الفضاء الذي يدعى أنه هو المكان وطبيعة الجسم الذي يدعى أنه المتمكن متساويان في كونهما قابلين لفرض الأبعاد
المثلثة لكن لا يلزم من هذا القدر استواؤهما في جميع [illegible] الماهية وعلى هذا التقدير يبطل قولكم إنه لا امتياز
بين هذين البعدين بحسب الماهية وإذا بطلت هذه المقدمة بطل الدليل هذا غاية ما كان للإمام الأستاذ [illegible] الله
عليه [illegible] لا يا حسن [illegible] عن قبول البعد الأبعاد لا ما [illegible] الأمر [illegible] لبعد أو امتداد
وهذا القدر [illegible] واحد من حيث [illegible] العلم [illegible] فإن الأبعاد [illegible] في تمام الماهية [illegible]
[illegible] محال [illegible] ذلك [illegible] وأما هذا المفهوم [illegible] وبطلوا واعترض
أيضاً على المقدمة الثانية بأن ما يصح على أحد المثلين يصح على كل منهما بالفعل [illegible] أن يثبت
بالبرهان أن [illegible] الموجود على الواجب لذاته والممكن لذاته بحسب [illegible] واحد [illegible] من حيث [illegible] موجود
حقيقتي الواجب والممكن [illegible] أن يصح على وجود الله ما يصح على وجود الممكنات [illegible] والحوادث
الوجود [illegible] ما يصح على [illegible] من حيث [illegible] وما ثبت لله تعالى [illegible]
الوجود العاري عن العوارض لذاته وما عرض للممكنات [illegible] المشتركين [illegible] وعدم
عروض وجود الله تعالى الماهية [illegible] فلم أنه ليس [illegible] عليهم [illegible]
الإمام رحمه الله عليه فإن الجسمية طبيعة واحدة [illegible] ثم إن الأشياء التي يصح [illegible]
الجسمية [illegible] قابلة [illegible] من أن الجسم

من حيث هو جسم يصح على كل فرد ما يصح على كل فرد والعكس من حيث هذا المفهوم والامتناع على الفلك من قبول
ما تقبله العناصر إنما هو من الفلكية لا من الجسمية وكذلك قبول العناصر إنما هو من جهة الصورة النوعية فإن قلت
لم حصلت هذه الصورة للعناصر دون غيرها قلت بسبب الاستعدادات الحاصلة بواسطة الحركات
الفلكية وحصول الصورة الفلكية للأفلاك كان لأجل أن هيولاها لا تقبل من الصور إلا تلك الصورة والعناصر
ومنها أن النفوس الإنسانية متساوية في الحقيقة عند الفلاسفة ثم لا يلزم من أن تعقل النفس المتعلقة
ببدن [illegible] أن ينطبق بتعلقها به أو نفس متعلقة ببدن آخر وبالعكس الجواب عن أن نقول
النفس من حيث هي يجوز عليها ما جاز على غيرها إلا أن تعلق تلك النفس بهذا البدن إنما هو من جهة اختلاف البدن
بالمزاج كما علمنا في [illegible] بالنظر إلى الفصول وهذا غاية ما يقال في هذه المسألة من المباحث وقد جمعناها لك
من كتب متعددة لتسهيل على الطالب الوقوف على ما قيل في هذه المسألة ومنها أنه لم لا يجوز أن يقال العالم
كان في الأول جسماً واحداً والحركة والسكون بالمعنى الذي ذكرتموه لا يعرض إلا عند حصول الجسمين [illegible]
أن الواحد يستحيل أن ينقسم فلما صار العالم متعدداً إلا أن علمنا أنه لم يكن واحداً [illegible] الإمام
الأستاذ رحمه الله عليه الحركة والسكون بمعنى المماسة وعدمها [illegible] أحوال الجسم [illegible] تلك المماسة الحاصلة
بين الجسمين والسكون عبارة عن تلك المماسة الحاصلة بينهما [illegible] لم لا يجوز أن يقال العالم
كان في الأزل جسماً واحداً لا يكون مماساً ولا مبايناً بالمعنى الذي ذكرتم لأن الحركة والسكون بما ذكرتم من المعنى
لا يعرض إلا عند حصول الجسمين [illegible] مباين ومماس وعلى هذا التقرير [illegible] الحكم على حدوث الأجسام
لأن بطلان [illegible] الدليل [illegible] بطلان [illegible] وقال [illegible] الجوهر الذي
لا يتجزأ أن الواحد يستحيل أن ينقسم فلو كان العالم جسماً واحداً لاستحال تعدده فلما تعدد والقسم الآن
علمنا أنه لم يكن واحداً [illegible] على هذه المقدمة [illegible] الحاصل في
الأزل جسم واحد وما عداه من الأجسام حادث وعلى هذا لا يكون ما ذكرتم دالاً على حدوث كل الأجسام بل يدل على
حدوث بعضها ولا كلام فيه [illegible] وجود حركة [illegible] المعنى
[illegible] هذا السؤال حين قلنا الحركة المعينة [illegible] أو ماهية الحركة ومسماها [illegible]
[illegible] الأول مسلم وقولنا إن الحركة المعينة حادثة وليست أزلية وإن أردتم الثاني فهو ممنوع وما الدليل عليه
[illegible] هذا باطل لأن الحركة ماهيتها بحسب [illegible] من أمر [illegible] ومن أمر [illegible] ماهيتها [illegible]
[illegible] وماهية الأزلية [illegible] والجمع بينهما محال [illegible] هذا الجواب [illegible]
أن [illegible] إن الحركة ماهيتها بحسب [illegible] أي بحسب حقيقتها لا الحركة المعينة [illegible] من أمر [illegible] ومن أمر

حصل فيكون بعض اجزائها مسبوقا بالبعض والازلية تنافي المسبوقية بالغير فالازلية والحركة متنافيان فاستحال كونها ازلية
واعلم ان مورد الحركة ماهيتها بحسب جزئياتها كل فرد منها مسبوق بفرد آخر حصل قبله بطل ان لها اولا فلا نسلم وجود الحركة
واتصافها بالازلية على هذه المقدمة فلو كانت ماهيتها حركة فرد منها مسبوق بفرد آخر حصل والمسبوق لا وجود له اصلا حال
كونه مسبوقا فلزم ان يكون الحركة الموجودة حركة من الامر العدمي وهو محال واتصافها بان ماهيتها النوعية حركة فرد من
بعض وفرد آخر حصل فيسلم ان يكون المسبوق حاصلا حال حصول الآخر وهو المستقبل فلا يلزم ان يكون الحركة
مادة الدائرة وهو محال واتصافها فلم انها حركة ما ذكره من الدليل الصحيح لهذه الدعوى فالاولى ان يقال ماهية
الحركة لما هي بعض المسبوقية بالغير اعني الكثير بعد فردها والعالم حركة فيه والعرض بعد ما ذكرناه لا يقال
ما ذكره بعض ان لا يكون الحركة حاصلة في الازل وذلك مسلم فان الحركة عدم باعتبار حاصلة في الازل فان الازل ليس
بمسبوقية الاستكمال بغير الشرائط وزمانه ومكانه وزمانه بل بمعنى يقولها ماهية الحركة ازلية هو ان يقال كل
حركة حركة الا الى اول فلم قلتم ان كون الحركة ازلية بهذا التفسير باطل لانا نقول لو صدق مع ان كل حركة
مسبوقة بحركة اخرى لا الى اول يلزم ان يكون مسمى الحركة لا اول لها وهو محال لان مسمى الحركة بعض المسبوقية مع الازلية
مع المسبوقية للغير الواحد بالاعتبار الواحد محال في هذه المباحث بعد تسليم الاستدلال المذكور مسلم وهو انه
لا يجوز ان يكون المؤثر من الحادث موجبا لا بالحادثة وتكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق عن ذلك الموجب النفس
هذا هو الجواب عن قولهم لا نسلم ان المجموع يفعل الفاعل المختار بل يجوز ان يكون [illegible] وبدء العالم
واما انه حادث لا بداية لها وسائر الكلام عليه ان شاء الله تعالى والذي يجوز هاهنا هو ان مجموع الحركات
التي لا بداية لها لا بد لها من موجد والا لزم وجود الممكن لا من فاعل وهو حادث ذلك لزوم [illegible] وهو محال
هذا اعتراف المورد فذلك المجموع اما ان يكون موجبا او مختارا فان كان الثاني فهو المطلوب فيلزم ان يكون الحركات
اول وهو المطلوب وان كان الاول فلا يخلو اما ان يتوقف ايجابه لذلك المجموع على شرط حادث ام لا [illegible]
عليه الاول محال والا لزم ان يكون ذلك الشرط الحادث خارجا عن جملة الحوادث لان الشرط مقدم [illegible]
واتصافها ان لا يكون ذا خلاف لا خلاف في وجود افرادها فيلزم ان يكون البعض [illegible]
بالاعتبار الواحد وخارجا عنها وهو محال والثاني ايضا محال والا لزم من قدمه قدم الجملة ودوامها
ويلزم من قدم الجملة ودوامها قدم افرادها ودوامها وهو محال بالضرورة [illegible]
يحتاج الى مزيد نظر [illegible] يجوز ان يكون القدم فعلا للفاعل المختار [illegible] ابطاله
التسلسل [illegible] العقلاء ان الموجود القديم يستحيل ان يكون صادرا بالقدرة والاختيار فان
من شرط القصد الى الايجاد بالقدرة ان يكون لعدم [illegible]

ان يتعلق القصد الآن فيه ان هو ان يقال القصد الى ايجاده اما ان يكون حال عدمه او حال وجوده او في حال القصد
الآن الى ايجاده في الزمان المستقبل والاول محال والثاني حق في زمان عدمه واما الثالث وهو ان القصد الى ايجاده حال
وجوده بعد حدوثه فيستحيل ان يكون القصد الى ايجاد الموجود فاما اذا اوجده كذلك فلم لا يجوز صدور الفعل الازلي
والفاعل المختار واما ان كان الثالث فهو باطل لان القصد الى الايجاد والارادة المتعلقة بالايجاد لا يحصل الآن وانما
ان حصل في الازل العزم على القصد الى الايجاد في الاستقبال ثم اذا جاء الاستقبال عاد الكلام فيه وجوابه
من وجهين الاول انه يتعلق الارادة بوجوده من حيث كونه ممكنا وتسليم ذلك كونه جائزا من غير التعاقب الى حال
وجوده او حال عدمه بل يتعلق به من حيث كونه ممكنا والثاني هو ان القصد يتعلق به حال وجوده ومن شرط ذلك
ان يكون متعذرا ما قبل ذلك واما قوله يلزم القصد الى ايجاد الموجود فلنا ان عنيتم انه يلزم القصد الى ايجاد
موجود بوجود غير ما حصل من ذلك القصد فهو ممنوع وان عنيتم انه يتعلق القصد بايجاد موجود بعين ذلك الوجود
الذي يتعلق به القصد والارادة فهو مسلم ولكن لم قلتم انه محال واتصافها بقصد الى الايجاد في الزمان المستقبل ويكون
ارادة ايجاد الشيء غير ارادة عدمه وجوده على استحالة ثبوته في ازل الله تعالى [illegible] ان يكون سابقا فلما
لما تقدم قوله على الوجه الاول الامتناع عدمه فلا يعلل فلما ماسة الجسم او مماسته لجسم آخر وصف وجودي لانه
لبعض اللامماسة التي هي وصف عدمي للمعين [illegible] الامام الاستاذ رحمه الله عليه وان الدليل ان الاجسام
يمتنع ان يكون ازلية على وجه يكون ساكنة ومتحركة في جهة الاول انها لو كانت ساكنة اما ان يكون ساكنة على وجه يصح
الحركة عليها وهو محال لانه صحة الحركة عليها موقوف على صحة وجود الحركة من بعضها وقد بينا ان الحركة يمتنع وجودها في الازل
والثاني محال لان ذلك الامتناع ان كان لا لذاته لامتناع او الممكن يجب ان لا يبطل الاحتياج وهو محال وان كان
غير لازم لذاته ثم جاز زواله فيكون الحركة عليها ممكن وهو محال هذا اخر كلامه فاورد عليه سؤالا وقال
لم قلتم امتناع الحركة ان كان لا لذاته [illegible] او لا يكون فلعل الامتناع عدمه فلا يعلل هذا هو السؤال وشرع
الآن في الجواب عن ذلك من جهة اعتقد ان هذه المقالة تعد كون السكون امرا وجوديا مفسرا بالمماسة الحاصلة
من جسمين او مماسته لجسم آخر والسكون بالتفسير الاول امر موجود وبالتفسير الثاني موجود على ان اللامماسة
لان ذلك عندهم معه الوضع ثم انه رحمه الله عليه استدل على وجود المماسة فقال المماسة نقيضها اللامماسة
واللامماسة امر عدمي بدليل صدقها على العدم والصادق على العدمي عدمي فاذن اللامماسة عدمي فيلزم ان يكون
المماسة امرا وجوديا ضرورة ان احد النقيضين لا بد وان يكون امرا وجوديا هذا الذي ذكره قائلا ان يقول انه
يعلل امتناع الحركة ولا يعلل السكون بالتفسير الذي ذكره فكيف يتم هذا الكلام مع ظهوره لخروجه عن حاله
الظاهر قوله انه يعود [illegible] لو كانت الاجسام ساكنة في الازل لا يخلو اما ان كانت ساكنة على وجه يمتنع

ذو الله او على وجه لا يمنع زواله الى آخر ما قرره وعلى الجملة لا تخرج من تعليل الامتناع كيف كان فان قال قائل
لا تعلل الامتناع بل نقول لو كانت الاجسام ساكنة في الازل لاستحال ان كان ذلك من لوازم الاجسام او من عوارضها
فان كان من اللوازم يلزم ان لا يتحرك الاجسام قط وان كان من العوارض نحو زواله في الازل او بعده المحال
فيه الا حسن الا انه يمكن ان يقال السكون من العوارض ويعاد ويقال لا نسلم ان فيه الوجه فلينظر فيه فيها الحكم
الان سيس مؤلفه يلزم يمكن هذا ان صح العالم فليس العالم معدوما محضا فلا يصح الحكم عليه بالصفة الثبوتية اما
السكون ثبوتي يصح التقسيم السيس اعلم ان هذا من انواع المغالطات وذلك انهم قالوا لو كان العالم يمتنع
ان يكون ازليا فيه الامتناع اما ان يكون لذاته او لا يكون الى آخر ما قاله عنه وقال العالم معدوم محض
وتزيده انه معدوم في الازل فلا يصح الحكم عليه بالصفة الثبوتية اما هنا السكون امر ثبوتي يصح ما ذكرناه من التقسيم
واعلم ان هذا الكلام ضعيف وجهين الاول انا نحكم الان على العالم بالنسبة الى الازل فلا يكون ذلك حكما على
العدم المحض في الحقيقة والثاني انا نحكم على شيء الا بالامتناع ونقول الامتناع لم جاز انه مكتسب يصح
ان يقال العدم المحض لا يصح الحكم عليه والجواب ... انا نختار ان الامتناع في الازل لذاته وان امتناع
وجوده في الازل لازم من لوازمه اما قوله وجب ان يبقى ممتنعا ابدا فلنا لا نسلم وعدنا ممتنع الوجود في الازل ابدا او لا
يلزم منه كونه ممتنعا ولا يلزم من هذا لو كان لا يتغير ذلك الاستحالة انه الا انه يمكن ان يراد مثله على كلامه فان يقال
هو لكم امتناع الحركة عليه اما ان كان من لوازم ذاته او لا يكون اما ان يقدر وانه كونه من لوازم ماهية الجسم او بعده
كونه من لوازمه في الازل ان اردتم به الاول فنسلم انه ليس من لوازم ماهيته عادة ما في الباب انه يجوز اتصافه
حقيقة وعدمه بانه يجوز اتصافه ولا يلزم انه يجوز اتصافه في الازل بل يجوز اتصافه به وان اردتم به
الثاني فهو مسلم لكن لم قلتم انه يلزم منه امتناع الحركة على الاجسام ولا نسلم حسب ما ذكرتم ... س
ثم قال على اختصاص الحدوث فيه فلما بطل الامكان ... انه تعدم ... انه المعتبر ... هذا ما اجاب عنه فيه قولهم
لم قلتم ان السكون لو كان ازليا لكان المؤثر ان علة الاختصاص كان الحدوث فلا يمكنكم ان تعادوا هذا السكون
الى الموثر الا ان التقسيم حادثا ... والجواب في حدوثه على هذه المقدمة فيكون ذلك الى آخر ما قرره هنا قال فاحاب
عنه وقال على الاحتياج انما هو الامكان لا الحدوث وهذا الذي يعدم الكلام عليه الا ان الحكم ذكره هذا السؤال
على سبيل الالزام على المتكلمين الذين قالوا على الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث لا الامكان والا بخصومهم
يعترفون بان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر لا الحدوث واذا كان الموضع الالزام لا يدفع ما ذكره الامام رحمه
الله عليه وانما جوابه ... باصحابه ويتحاد بعض المتكلمين من ان الامكان علة الاحتياج لا الحدوث
... مع التعلق بقدرة الله تعالى باتحاد العالم على مذهب اهل السنة او التعلق بما دونه الله تعالى

باتحاد العالم والتعلق عليه او على المعنى بان العالم مسبوق حادث بعدم وعلى عدمه لعدم وجود العالم السيس
فاجاب عنه وقال الموجود انما هو القدرة والعلم واما التعلقات فهي امور نسبية والاضافات والنسب
والاضافات لا وجود لها في الاعيان عندنا والتعدد واقع فيها فاذن ما كان موجودا في الازل القدرة والعلم
فهما باقيان ازلا وابدا والعدم المطلق علينا ولا تعدد ويتعدد في التعلقات فلينا الموجود فلا يلزم ان الله
العلم الموجود فلا يرد علينا الاشكال ولهم ان يقولوا ان الاختلاف لا يخلو اما ان يكون التعلق امرا وجوديا
او عدميا فان كان الحال الثاني العدمية وانحال الاحوال العدمية فان كان الاول لزم زوال القديم او تجدد صفات
الله تعالى وان كان الثاني بطل قولكم الماهية لبعض اللاماهية التي هي عدمية واذا كان احد المعنيين امرا
عدميا يلزم ان يكون البعض الاخر امرا ثبوتيا فكيف كان فالاشكال وارد عليكم وما اجابوا عنه ... واعلم
ان الامام الاستاذ رحمه الله عليه حرر هذه النكتة على وجه اسقط عنها اكثر تلك الاسولة وتحريرها انها
لعله لها فيقول لو كان الجسم ازليا فلا يخلو اما ان يكون على وجه يكون حاصلا في الحيز او على وجه لا يكون
حاصلا في الحيز لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى القول بكونه ازليا اما الثاني وهو ان يكون ازليا على
وجه لا يكون حاصلا في الحيز فمحال بالضرورة ولا نرى احدا ينازع في هذه القضية واما الاول وهو ان يكون ازليا على وجه
يكون حاصلا في الحيز فهو باطل ايضا لانه اما ان يحصل في حيز بعينه او يحصل في حيز غير معين والثاني محال والعلم به ضروري
والاول محال ايضا لان حصول الجسم في الحيز المعين اما ان يكون لاجل الذات او لا يكون والاول محال والا امتنع خروجه عن
حيزه لذاته وهو محال والثاني لا يخلو اما ان يفتقر الى مخصص او لا يفتقر اليه والثاني محال بالضرورة والاول لا يخلو اما
ان يكون موجبا او مختارا والاول محال لان الامر الترجيح من غير مرجح بالنسبة الى الموجب هو باطل والثاني محال لان الفاعل
المختار لا يكون ازليا والعلم به ضروري فيصح ما ادعينا الى آخره ... واما العلة الاسمية فعلة قالوا كل حادث فلا بد له
من علل اربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية قالوا ونحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث العالم انما النظر الى آخر
... فيها مباحث البحث الاول في معرفة حقيقة كل واحد من هذه الاقسام اما العلة الفاعلية
فحدها انها الذات التي وجود ذات اخرى لما هو العقل عن وجودها بالفعل واما العلة المادية فهي جزء الشيء الذي لا يجب
عند حصوله حصول الشيء واما العلة الصورية فهي عبارة عن جزء الشيء الذي يجب عند حصوله الشيء واما العلة
الغائية فهي عبارة عما لاجله الشيء المستركن بين هذه الامور الاربعة ما يحتاج اليه الشيء في حقيقته او وجوده
البحث الثاني في الحصر وهو انما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا داخلا فيه او لا يكون فان كان فاما ان يجب
عند حصوله حصول الشيء او لا يجب والاول هو الصورة لان حصول الشيء واحد امتنع مع ذلك عدمه والثاني
هو المادة لان جزء الشيء اذا وجد عند عدم الشيء فهو ما لم يحقق تلك الماهية اما وجد او مع عدمه واما الذي لم يكن جزءا

حصول

من الشيء ما ان يكون علة من حيث وجوده في الدهر او لا يكون في هذا الاعتبار والاول هو العلة الفاعلية والثاني هو العلة
الغائية واعلم ان العلة الفاعلية لا تخلو اما ان يكون فعلها حالا فيها او لا يكون والاول مثل الماهيات بالنسبة
الى لوازمها والثاني مثل الباري تعالى او العقول على راي الحكماء البحث الثالث اعلم ان هنا اسماء تطلق
على الجزء المادي الاول الشرع الثاني المادة والثالث الموضوع واما تسميتها هيولى فباعتبار تعدد لها
الصور على التعاقب واما تسميتها بالمادة فهو باعتبار انه فيه يكون الشيء ويستقر واما تسميتها بالموضوع
فهو باعتبار كونها حاملا للصورة فان هذه الاسماء المطلقة على الهيولى لغة وفي [illegible] المراد ها هنا كان من
قبيل المناسبات التي اخذ موضوعها [illegible] اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان لمحدثه
الى [illegible] واما بالنظر الى المادة النفسية هذا هو الشروع في اقامة الدليل على قدم العالم اخذا
من علة الفاعلية اذا نسب هذا القول لو كان العالم محدثا فلا بد وان يكون لمحدثه مرجحا والا لافتقر وجوده
الى محدثه [illegible] الاول ولزم التسلسل [illegible] بعد ذلك اختصاصه بالوقت الذي احدثه اما ان يفتقر
الى مرجح او لا يفتقر اليه والاول محال لان قبل وجود العالم ليس الا العدم المحض والنفي الصرف فلو اختص
لوقت معين دون غيره لوقع الامتياز بين ذلك الوقت وبين غيره من الاوقات مع انه عدم محض ونفي صرف
فيلزم وقوع الامتياز في النفي المحض وكل ما امتاز عن غيره لا بد وان يكون موجودا فيلزم ان يكون النفي المحض
موجودا وهو محال بالضرورة واما ان اختص حدوثه بالوقت الذي احدثه فيه لا لمرجح اصلا فهو محال لانا
من ان يرجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح محال بالضرورة وانه لو جاز ذلك لانسد طريق اثبات الصانع
وهو باطل واعلم ان الشيخ [illegible] هذه الكلمة على [illegible] فان جميع الامور المعتبرة
في كون الله تعالى مؤثرا في العالم اما ان يقال انه كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا فان كان الاول لزم
الاثر في الازل [illegible] الاثر ما كان حاصلا ثم صار حاصلا لحصول ذلك الامر [illegible] اما ان يقال
كان موقوفا على [illegible] بالوجود او بالعدم او [illegible] فان كان الاول كان الكلام في ذلك [illegible]
ليس تمام المؤثر [illegible] وان كان الثاني كان اختصاص احد الوقتين بحدوث ذلك
الامر دون ما قبله وما بعده ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال واما [illegible]
الامور المعتبرة في كون الله تعالى مؤثرا في العالم ما كان حاصلا في الازل ثم حدث [illegible] يكون الكلام في حدوث
ذلك الشيء كالكلام في حدوث العالم فيلزم التسلسل وهو محال [illegible] هذه الشبهة واما بالنظر
الى المادة الاخر النفسية هذا الدليل الدليل على قدم العالم باعتبار المادة وتقريره وهو ان
كل محدث فقد كان قبل وجوده [illegible] هذا الامكان ليس هو الامكان العائد الى القادر لانا اذا

كاف

[illegible] صح منه ايجاد الممكن ولا يصح منه ايجاد الممتنع فان قيل [illegible] صح منه ايجاد الممكن ولا يصح منه
ايجاد المحال قلنا ان الممكن بالنسبة صحيح الوجود والمحال ليس كذلك كان الكلام حسنا مستقيما ولو ان الصحة
العائدة الى المقدور مغايرة للصحة العائدة الى ذات القادر والامكان كذلك تعليل الشيء بنفسه وهو محال [illegible]
وهذا الرد على [illegible] المتكلمين [illegible] لكون الشيء ممكنا الا صحة ايجاد القادر عليه فالامكان وان كان امرا وجوديا
[illegible] راجع الى قدرة القادر عليه لا الى ذات المقدور [illegible] الى اثبات المادة للحادث اذا عرفت هذا
[illegible] الصحة العائدة الى ذات الممكن امر وجودي لانه نقيض اللاصحة التي هي امر عدمي ونقيض العدم ثبوت ووجود
فان الصحة امر وجودي [illegible] بالضرورة ان الصحة [illegible] جوهرا وعرضا فيفتقر الى محل فالمحل
ان كان حادثا افتقر الى محل اخر ويلزم التسلسل وهو محال [illegible] لا بد له من محل قديم وهو الهيولى وقد ثبت امتناع خلو
الهيولى عن الصورة فيلزم قدم الهيولى والصورة فيلزم قدم الاجسام وهو المطلوب [illegible]
[illegible] واما بالنظر الى الصورة فلان الزمان [illegible] العدم الزماني الى اخر النفسية اعلم
ان هذه [illegible] الزمانية [illegible] الكلام [illegible] اعلم ان الزمان مقدار الحركة فاسبقه الصورة [illegible]
[illegible] اذا عرفت هذا فنقول الزمان لا يقبل العدم الزماني ومعناه انه يقبل العدم من حيث هو [illegible]
العدم الزماني بمعنى كون عدمه واقعا في الزمان فهو محال والامر فيه ظاهر لان مسمى الزمان لو كان عدمه واقعا
في الزمان يلزم ان يكون الشيء موجودا حال كونه معدوما وهو محال واما [illegible] فهو لسان [illegible] الزمان
يلزم ان يكون حادثا [illegible] على الحدوث الذاتي [illegible] للزمان والكل ممكن وان كان [illegible]
[illegible] اذا عرفت هذا فنقول لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده والعالم حروف
واذا [illegible] السبق لا يخلو اما ان كان وجوديا او عدميا والثاني محال لان العدم من حيث هو [illegible]
[illegible] قبل وبعد واما الاول فكذا [illegible] الحادث بعد عدمه واما الثاني فكذا [illegible] الحادث بعد
وجوده فلو كان [illegible] القبلية والبعدية [illegible] العدم لزم كون العدم بعد [illegible] وهو محال بالضرورة [illegible]
[illegible] على العدم قبل وبعد [illegible] على [illegible] قياس هكذا الاسم [illegible] العدم بعد
[illegible] ما هو قبل وبعد [illegible] موجودا [illegible] المسبقة بنفسها والعلم [illegible]
[illegible] القبلية والبعدية [illegible] الى اول [illegible] حادث لا الى اول وذلك
[illegible] حوادث لا نهاية لها واعلم ان كلام الامام [illegible] على هذا المقام [illegible] على الاستقامة
والاستقامة [illegible] هذه الشبهة [illegible] هذه القبلية اما
ان يكون [illegible] اما الاول [illegible] هذه الحركة [illegible] هذه الحركة الاخرى فهو صريح العقل

خ قبل

يسعد بانها الا الصفة العقلية لاجل انها حصلت في زمان متقدم على حصول هذه الحركة حتى انا لو فرضنا ان تلك
الحركة المتقدمة حصلت في كل الزمان المتأخر والحركة المتأخرة حصلت في ذلك الزمان المتقدم لكانت تلك
تلك الحركة المتقدمة متأخرة والمتأخرة متقدمة وبالعكس فاما ان يكون كل ما كان قبل غيره ومتقدما وسابقا عليه لكونه في الزمان
او بنسبته الى موجود يكون قبلها [illegible] يحتمل ان يكون بعدا والاول محال والا لزم الدور او التسلسل والثاني
المعنى من الزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا قبل ان كان موجودا وهو محال فاذن لو كان الزمان حادثا
لزم ما يلزم منه المحال وما يلزم منه المحال فهو محال فاذن الزمان قديم وهو من عوارض الحركة فيلزم من قدمه قدم الحركة
وقدم الجسم فهذا تمام الكلام الجاري على الاستقامة [illegible] واما بالنظر الى الفائدة التقييدية
نعم هذه الشبهة فهو ان وجود العالم لا يخلو اما ان كان مختارا او لم يكن والاول محال فتعين الثاني ويلزم
منه قدم العالم وانما قلنا ان الاول محال وذلك لان تلك الارادة لا تخلو اما ان كان لغرض او لا لغرض والاول
اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الغرض اولى به من عدمه والا لم يكن غرضا واذا كان كذلك كان الباري تعالى محتاجا
بخلق العالم الى الغاية [illegible] هذا الكلام انما يستقيم ان لو كان فاعليته لغرض يرجع الى نفسه وانه اما
اذا كان الغرض يرجع الى غيره وكان الداعي هو الاحسان الى الغير فالاشكال لا يرد لانا نقول الاحسان
الى الغير اما ان يكون بالنسبة الى ذاته اولى من ترك الاحسان او لا يكون فان كان مساويا او لم يكن
وان لم يكن مساويا فقد عاد الاشكال واما ثانيا فلانه لو فعل فعلا لغرض فان ذلك الفاعل اخس من المفعول
لانه مثل الخادم والمخدوم ولما استحال ان يكون عند الله تعالى اسمى ومنه اسمى ان لا يكون فعله لغرض
وهذا الوجه خطابي [illegible] واما بيان الثاني فلانه اذا فعل فعلا لغرض فاما ان يكون قادرا على تحصيل
ذلك الغرض بدون ذلك الفعل وتلك الواسطة او لا يكون فان كان الاول لم يكن ذلك الفعل لذلك الغرض وان
كان الثاني لزم العجز تعالى عنه لان كل ما فرض غرضا عائدا الى العبد فهو اما اللذة او ما يكون وصلة اليها
والله تعالى قادر على خلق اللذات وتحصيلها ابتداء فلا يكون فعله لغرض [illegible] فلا يكون لغرض ولا علة
لصنعه واما ان فعل الله تعالى فعل العالم لا لغرض فحينئذ يلزم ان يكون عابثا وهو على العالم الحكيم محال
ولانه يكون ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو على الله تعالى محال واذا بطل القسمان ثبت [illegible] الثاني ومن
انه موجب وسيعلم انه يلزم من دوام وجوده دوام [illegible] فيلزم قدم العالم فهذا تقرير هذه الشبهة
[illegible] والجواب عن الاول انه منقوض باختصاص الكواكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا وان
اختصاص المتمم بالثخن المخصوص والحاجب بالحد المعين [illegible] هذا هو الجواب عن الشبهة الاولى
وتوجيهه ان نقول يجوز [illegible] الثاني [illegible] ان يكون اختصاصه بالوقت المعين لاجل مرجح [illegible]

احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح محال فنقض بصور منها ان جرم الفلك متشابه الاجزاء وكل كوكب
يختص بموضع معين فاختصاصه بذلك الموضع المعين من الجانبين ولا علة له والثاني هو ان الفلك
المتمم اختص من جانب بالثخن وجانب آخر بالرقة مع كون الفلك بسيطا من الجانبين ولا علة له وصورته هكذا
والثالث هو ان الفلك مع كونه بسيطا متشابه الاجزاء اختص بنقطتين
للقطبية مع انه كان جائزا في العقل ان يكون المنطقتان غيرهما والسؤال الرابع هو
ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة ويجوز في العقل وقوع تلك الحركة في غير تلك
الجهة وكذلك لكل حركة معينة من السرعة والبطء مع انه كان يجوز في العقل ان يكون
اسرع منها وابطأ لا لعلة الخامس اختصاص العالم بمقدار معين دون ما هو اعظم منه او اصغر منه مع حكم
العقل بالبديهة على كليهما بالجواز لا لعلة فهذا هو اعظم النقوض الواردة عليهم وهذا الموضع [illegible]
فقالوا لو كان موضع الكوكب في الفلك متعينا فلم حصل الكوكب فيه كان هذا السؤال لازما فاما اذا كان بعض تلك
الاجزاء والمواضع بسبب اختصاصها بما لاجله ما ذكرنا وبعد [illegible] الجواب عن فصل المتمم وجواب الوضع [illegible]
ان يقول ما المانع من ان يكون ذلك الاختصاص [illegible] جانب الكوكب [illegible] جانب الفلك كما قلنا في حصول الاحتياج الى
تعيين نقطتين منه للقطبية فجوابه ان تلك النقطة انما توجد بالفعل بواسطة الحركة فانه لولا الحركة لما كان
هناك نقطة اصلا والحركة المعينة سبب لتعين تلك النقطة للقطبية واما حصول الحركة في جهة دون جهة
فمذهب الاوائل ان ذلك انما كان للغاية بالتأملات والثاني هو ان اختلافها هو الاسباب لا
[illegible] مبادي الحركات [illegible] واما اختصاص العالم بمقدار مخصوص فذلك من جهة انه لا يقبل مادته
الا ذلك القدر بجميع ما يمكن ان يحمل عليه من الوجوه فقد حصل [illegible] ان المعين لذلك الاختصاص
تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق واجب [illegible] عن المرجح [illegible]
لما فرغ الامام [illegible] رحمه الله من تقرير النقوض عليهم شرع في ذكر الجواب عن تلك الشبهة فقال ان اختصاص
وجود العالم بالوقت المخصوص لتعلق الارادة القديمة باحداثه في ذلك الوقت دون غيره من الاوقات وهذا هو عمدة
اصحابنا في الجواب عن تلك الشبهة فاجاب [illegible] الفلاسفة عنه وقالوا هل كان يمكن ان يتعلق الارادة
باحداثه في غير ذلك الوقت او ما كان يمكن فان كان الاول افتقر الى مرجح فان كان ذلك المرجح فاعلا مختارا كان الكلام
فيه كالاول ولزم التسلسل وان كان الثاني كان موجبا لا مختارا [illegible] الاصحاب عنه وقالوا
اذا كان ذلك التعلق واجبا فلا يفتقر الى مرجح وحينئذ لا يلزم التسلسل واما قولكم يلزم ان يكون
موجبا فلنا ان عنيتم بالموجب انه لا يمكن ان يتخلف وجود المراد عن ذلك الوقت فهو مسلم ولكن لم قلتم انه محال

وان عنيتم بكونه موجبا انه يلزم من دوامه وقدمه دوام المراد وقدمه فلا نسلم انه موجب بهذا التفسير والجواب
عنه ان تعلق وجود العالم على ما ذكرتم من التفسير موقوف على وجود ذلك الوقت الذي تعلقت ارادة الله تعالى بايجاده
فيه وذلك التعلق والوقت ما كان حاصلا في الازل فصح الكلام الى ان الازلي في كونه موجبا ان لم يكن حاصلا في الازل
وقد ابطلناه والطريق في دفع هذا السؤال ان تعالى الارادة تعلقت بايجاده في ذلك الوقت المعين مع جواز ان تتعلق
بايجاده في غيره من الاوقات واما لو كان تعلقها في ذلك الوقت دون غيره من الاوقات فليس الا من شأن الارادة
ذلك اذ لو كان ذلك من صفات نفسها وصفات النفس لا تعلل زال السؤال والجواب الثاني عن اصل السؤال
ان تعالى مختار ان كل ما لا ابتداء له من المؤثرات كان متعلقا في الازل ولا نسلم وجود وجوب الابتداء واما قولكم انما
ان يفتقر صدوره عنه الى مرجح او لا يفتقر قلنا لا يفتقر اليه فان المختار يجوز ان يختار احد الامرين دون الثاني
لا لامر كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما دون الاخر
بغير مرجح واحتجوا عليه وقالوا لو كان القادر مختارا او يرجح احد مقدوريه على الاخر فاما ان يكون لمعنى
سوى كونه قادرا او لا لمعنى له سوى ذلك فان كان الاول عاد السؤال في ذلك المعنى فاما ان يكون حاصلا
في الازل او لا يكون حاصلا فيه ويعود التقسيم فيه واما ان كان الثاني كان معناه ان المؤثر كان موصوفا
بالقدرة ولم يكن موصوفا بانه اثر على هذه الصفة ثم صار موصوفا بها مع بقاء العالم ثم حدث بالفعل من غير ان
يقال ان ذلك المؤثر قصد الى تكوينه او اراد حدوثه فيكون ذلك قولا بترجيح الممكن من غير مرجح وذلك يسد
باب الاستدلال بالامكان على وجود الصانع واما ما احتججتم من المثال فالجواب عنه من وجهين الاول
انا لا نسلم في مثله رجحان احدهما على الاخر لا يسلك احدهما بل يبقى هناك وهذا امر غير واقع وهو محض
الصرف على انا لا نسلم انه غير معلوم فلعله انه يقع حتى لو فرضنا في هذا انسان يشاهد ... الطريق ثم
في مثله رجحان احدهما على الاخر قلنا هذا محال بل الانسان الملكة والانسان الالهية يعتصم ...
رجحان احدهما على الاخر فلعله علم يلزم لو وقع ذلك ما يكون حال هذا الانسان فلعله يكون حاله ...
والوقوف الى ان يفترسه السبع وهذا الالزام هنا لما فرضنا من المقصود على تقديره فهو محال فيلزم ...
المحالات والامور المستبعدة على ذلك التقدير والجواب الثاني هو انا نسلم ان الهارب من السبع يسلك احد
الطريقين لكونه مضطرا الى سلوك احدهما ونحن لا ندعي امتناع الترجيح من غير مرجح من المضطر الملجأ وانما ندعي
ذلك في المختار الغير المضطر والملجأ الى الفعل كالباري جل الله تعالى ... يقول بانهم ...
انهم يجوزون الجواب انا على ... المختار انما ان يكون حاله ... وصفت ... حال
الايجاد كما كانت قبل ذلك او لا يكون فان كان الاول وكان قبل ذلك غير موجد للعالم ولا مؤثر فيه بعد ذلك ...

حال الوجود يلزم ان لا يكون مؤثرا فيه فهو محال واما ان كان الثاني يلزمه تجدد حال له لم يكن قبل ذلك وحينئذ لا بد
وان يكون لتلك الحالة سبب وحينئذ يعود الكلام في ان ذلك ما لا ابتداء في ايجاد تلك الحالة اما ان يكون باقيا في الازل
او لا يكون الى اخر ما قررناه واعلم انهم قرروا الجواب من وجه وقالوا القدرة والارادة لا تخلو اما
ان يتعلقا بالمقدور او لا يتعلقا به فان لم يتعلقا به لا يكون واقعا بالقدرة والاختيار وان كان تعلقهما به فاما
فاما ان يتعلقا به وبايجاده في وقت معين او لا يكون كذلك فان كان الاول عاد الكلام في ذلك الوقت فاما ان يكون
موجودا في الازل او لا يكون موجودا الى اخر ما قررناه وان كان تعلقهما به غير موقوف على وقت معين وشرط
فائت وحينئذ لا يخلو اما ان كان ذلك التعلق قديما او لا يكون فان كان قديما عاد الكلام في حدوثه الى اخر
ما قررناه وان كان حادثا لزم من قدم الارادة والقدرة تعلقهما بالايجاد وعدم توقف الايجاد والتعلق على وقت معين
وشرط فائت قدم المقدور هذا غاية تقرير كلامهم والجواب القاطع للنزاع ان نقول ما ذكرتم ينتقض
بالحوادث اليومية فان المؤثر مع كل ما لا بد منه في مؤثريته هذا الحادث ان كان موجودا في الازل لزم قدم هذا الحادث
فهو محال وان لم يكن ان لنا ... الى مؤثر اخر والكلام فيه كما في الاول ولزم التسلسل وهو محال قالوا هذا
غير متجه فان مذهبنا ان كل حادث مسبوق بحادث اخر سابق عليه لا الى اول لكن علماؤنا من ... هذا
البحث ما اورده الامام الاستاذ رحمه الله عليه في الكتاب ... على نفسه ونحن ان نقول ادعيتم ان المقتضي
لاختصاص الايجاد بوقت معين دون غيره من الاوقات انما هو تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فنقول
هذا باطل لان ذلك الوقت اما ان امتاز عن غيره من الاوقات او لا يمتاز والثاني محال والا لما كان حصوله في وقت معين
اولى من حصوله في غيره من الاوقات بل يستحيل ان يحصل في وقت معين دون وقت لا امتياز بينهما في الواقع
واذا بطل هذا القسم تعين ان يكون الاول وهو كون هذا الوقت ممتازا عن غيره من الاوقات وذلك يقتضي كون
الاوقات امورا وجودية لان الامتياز في النفي المحض والعدم الصرف الخارج محال وحينئذ يلزم قدم الزمان
ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة لكونه مقدار الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وهو مبطل قولكم والجواب
عنه ان يقول العقل الاوقات يمتاز بعضها عن البعض فانا نعلم بالضرورة ان هذه الساعة مغايرة للساعة
التي قبلها وكذلك اليوم ممتاز عن الامس بحيث ان هذا الامتياز الواقع من الاوقات لا يتوقف على ان يكون الوقت
وجوديا واذا جاز الامتياز بين الاوقات من غير احتياج الى وقت اخر فلم لا يجوز ان يكون العدم ممتازا عن
الوجود من غير ان يفتقر ذلك الامتياز الى وجود وقت حسبما ذكرناه في الاوقات لا يقال نحن لا نورد
الاشكال على امتياز العدم على الوجود فان ذلك معلوم وانما نورد الاشكال في امر لم ... لا جواب لكم وذلك
انكم زعمتم ان الوجود والايجاد يختص بوقت دون ما قبله وما بعده فالوقت الذي يختص بالوجود لا بد وان

يكون ممتازا عن الوقت الذي يختص بالعدم ويلزم من هذا ان يكون كل واحد منها امرا موجودا وجوابكم لا يستقيم لهذا الكلام
بالابطال لانا نقول هذا المحال اساس اعتقادنا سوى او فاعل العالم وعندنا انه لا يوجد ولا زمان ولا
موجود فعل العالم الا الله تعالى فالحاصل ان العالم كان معدوما ثم صار موجودا بمحض القدرة والاختيار وعلى هذا
لا يتوجه ما ذكره من ان الامكان ليس وصفا وجوديا على ما ذكره المصنف هذا هو
الجواب عن المعارضة الناشئة من قبل المادة ولقائل ان يقول هو ان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا مسلم اما
قوله الامكان امر ثبوتي فلا نسلم وما ذكره من الدلالة الظاهرة على ان الامكان لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا فان
الفلاسفة اذا لم يكن الامكان امرا ثبوتيا يكون عدما محضا فاما ان يكون عبارة عن مطلق العدم وهو محال بالضرورة
او يكون عبارة عن عدم خاص وخصوصيته اما ان يكون الاضافة او لا الاضافة فان كان الاول لم يوجد موجود
يضاف اليه هذا العدم ولا نعني بالمادة سوى ذلك العدم وان كان الثاني لم يكن العدم من حيث هو عدم ممتازا عن
عدم وهو محال بالضرورة وانه يشكل ان يقال صح بالامتناع على ما لا يخفى حينئذ اتصاف المادة ممكنة ويلزم
ان يقوم امكانها بمادة اخرى الى آخر ما ذكره المصنف هذا هو الجواب الثاني عن تلك الشبهة ولقائل ان
يقول لو كان الامكان امرا وجوديا لاستدعى مادة والمادة لا بد وان يكون ممكنة اذ يمتنع ان يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود على ما بين في محله واذا كان كذلك فيقول لو كان الامكان امرا وجوديا لافتقر الى مادة يقوم بها حينئذ
لافتقر امكان المادة الى مادة اخرى والكلام فيه كالكلام في السابقة والعالم ولزم التسلسل اجابت الفلاسفة
عنه وقالوا الامكان الحادث حدوثا زمانيا هو الذي يفتقر الى مادة سابقة عليه يحمل على امكانه حالا الى الكل
المادة التي هي الجزء المادي بالنسبة الى كل الحادث اما الهيولى فهي وان كانت ممكنة الا انها ليست مما يقوم به
مادة فلا يفتقر امكانها الى مادة اخرى يقوم بها لان الحادث الزماني وانه ليس بقديم فاحتاج الى مادة سابقة
عليها يقوم امكانه بها قالت المتكلمون لو قام امكان المادة بها لكان وجودها شرطا في امكانها لان
وجود المحل شرط في وجود الحال وذلك محال اما اولا فلان وجود المادة عرض مفارق والامكان
موقوف عليه والموقوف على المفارق مفارق فيلزم ان يكون الامكان مفارقا للممكن وهو محال والا لانقلب الشيء
من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي وذلك يقلب الحقائق واما ثانيا فلان الامكان
للممكن واجب الوجود شرطه وشرط الواجب اولى ان يكون واجبا فيلزم ان يكون وجود المادة واجبا
فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال اجابت الفلاسفة وقالوا لا نسلم ان وجود
المادة مفارق وكيف يقال ذلك والمادة عندهم قديمة يمتنع عليها العدم الا ان يقال وجود المادة
من غيرها فلا يكون من لوازمها واذا كان كذلك يجوز في العقل ان لا يتصف ذلك الوجود في العقل ان لا يتصف

السمع والعقل لا يكون ...
ان لا يجوز ان ...

امكان الممكن وهو محال هذا هو الجواب عن الثالثة انكم لما قلتم كل محدث فعدمه سابق على وجوده الى آخر
ما قال الامام رحمه الله عليه المصنف هذا هو الجواب عن المعارضة الناشئة من الصورة ولقائل ان يقول
وصف العدم بالقبلية والسابقية فلو كانت السابقية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال
اجابت الفلاسفة وقالوا كل حادث فهو مسبوق بوجود شيء آخر وهو الزمان على ما قررناه والمعنى من قولنا عدمه سابق
على وجوده هو ان عدمه وقع في زمان متقدم لا انه موصوف بمعنى قائم به حتى يلزم منافاة الصفة الوجودية بالامر
العدمي الوجه الثاني لما كان السابقية لا يمكن ان يكون امرا وجوديا وذلك من حيث انها لو كانت موجودة
في الخارج فهي تستدعي محلا فلا بد وان يكون موجودا اما قبل ذلك العدم او معه او بعده فيلزم ان يكون للسابقية
سابقية اخرى او معه او بعده فيلزم التسلسل والكلام في هذا الموضع مثل الكلام في الوجه الثالث وهو ان
السابقية والمعية والبعدية من الامور الاضافية والاضافيات لا توجد في الخارج والذهن الا معا فلو كان
السابقية امرا وجوديا لما وجدت الا مع البعدية فيلزم ان يكون العدم الزماني من حيث انه قبل زماني موجودا حال
وجود الفعل الزماني من حيث انه فعل زماني وذلك ينافي كونه قبلا العدم وهو محال المصنف الجواب عن الرابع
انا نسلم انه تعالى فاعل مختار المصنف هذا هو الجواب عن الشبهة الناشئة من العلة الغائية ولقائل
ان يقول يختار القسم الاول وهو انه تعالى مختار اما قوله لا بد وان يكون له غاية في فعله بمعنى الغرض فمقبول
هذا انما على ان افعال الله تعالى معللة وعندنا انه تعالى فعل بمحض القدرة والاختيار من غير ان يكون له غرض في فعله
وبيان الكلام في هذه المسئلة ان شاء الله تعالى مبحث الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام واحتج اصحابنا
عليه باوجه المصنف اعلم ان الكلام باسرهم اتفقوا على ان الاجسام متماثلة وهو قول جمهور المتكلمين
وخالف فيه النظام ومن الفلاسفة الحكماء الجوارح واحتج اصحابنا بوجوه الاول وهو ان الاجسام
اذا استوت في الاعراض المحسوسة التي هي الطول والعرض واللون وغير ذلك اشتبه بعضها بالبعض حتى
انا اذا فرضنا ان الواحد منا غمض عينيه اولا ثم عرض عليه ما ثم عرض احدهما ثانيا وعرض الآخر
بعد ما لا نعلم ان العرض الذي عرض عليه حسا اولا هو الذي عرض عليه حسا ثانيا ام لا وهذا
... عن اسودين او ... من نوع واحد اشتبها في اللون والانواع فلولا انها متماثلة والا لما وقع
الاشتباه بينهما لان الامور المختلفة في الحقيقة لا يلتبس بعضها بالبعض واعترض الامام الاستاد رحمه الله
تعالى وقال لم لا يجوز ان يكون الاجسام اذا استوت في الصفات اشتبه بعضها بالبعض على ما في الثاني التجربة والا
... على بعض الاجسام وحصل الاشتباه بينها ... الحكم على الكل بالتسوية من ...
وذلك لا يفيد اليقين ... الاجسام لو استوت في الصفات لما وقع الاشتباه بينها فعلم انه

لعين ذلك وما لابد منه هو ان هذه الاجسام لا يحصل التشبع قال المتكلمون العلم بكون الاجسام اذا اجتمعت الصفات
يحصل بينها الاشتباه ضروري اجرى الله تعالى عادته بخلقه عند خبرة ذلك البعض الاجسام وما ذكرتم من الاحوال
لا يعرف به فانا نعلم قطعا ان الحجر ممتنع والماء مروي في الحال وان كان تعالى لا يقول لم يعلم ان كل ما هو مسمى
وان كان باهر وكذلك ظهور الآثار عند تناول الادوية وظهور خواص الاحجار كالمغناطيس وعدم …
القطع حاصل بظهور هذه الآثار من تلك الاجسام اما بمجرى العادة او بغير ذلك فلذلك فيما نحن فيه الوجه الثاني
لبيان ان الاجسام متماثلة قالوا الاجسام باسرها متساوية في قبول الاعراض فيلزم تساويها من تمام ماهيتها
قبول الاعراض حكم مشترك بينها فلابد له من علة مشتركة لامتناع تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة على
ما سيعرف ان شاء الله واذا كان كذلك لزم استواء جميع الاجسام في الجسمية وهو المطلوب واعترض
الامام الاستاذ رحمة الله عليه على هذا الوجه فقال لم قلتم ان الاجسام باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض
ولم يصح عندنا ان جسم النار يقبل من الصفات ما يقبله جسم الارض من الكثافة والبرودة وبالعكس فان جسم
الفلك قابل للصفات المزاجية مثل الصفات التابعة للمزاج كالطعوم والروائح والالوان وغير ذلك من الصفات
التابعة للمزاج اجاب الشيخ عن الاول بما ثبت من الدليل الذي يدل على ان جسم النار …
حسام الارض من البرودة والكثافة … فصار بذلك …
بالصفات التابعة للاجسام الارضية اجاب الامام الاستاذ قدس الله روحه فقال تلك الصورة
جزئية والاستقراء لا يجري على الكل لا يفيد اليقين … على تلك الصورة فهو لا نسلم ان
النار اتصفت بصفات الاجسام الارضية … بل …
انسلم اما لان الله تعالى يعدمه واوجده جسما … ان الله تعالى …
ابو هيم … النار … كالماء … الحجر …
ام ليس … جميع الصفات والاعراض … نعلم …
في ذلك استواؤها في الماهية … لا يكون المتماثلات … المختلفات
فان الانسان والحمار والسواد والبياض … والحلول …
واذا كان كذلك لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الماهية ولا الاختلاف … فلا يصح الاستدلال
بذلك على الاستواء في الماهية ولا على الاختلاف هذا تمام تقرير سؤال الامام الاستاذ قدس الله روحه على هذه
الطريقة واجاب المتكلمون عن الاول فقالوا … ان النار جسم لم يجتمع واحد لا يختلف
ما دامت … للصفات الارضية … والجواب عن الثاني ان القران …

صيروا النار رمادا وهو مع ذلك طلب كوني بردا وسلاما على ابراهيم حين قيل لولا انه سبحانه وتعالى قال وسلاما
لتعدت النار من البرودة بحيث لا يمكن لابراهيم الحياة فيها فعند ذلك … فقال كوني بردا وسلاما واما السؤال
الثالث فهو مبني على جواز تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة وهو باطل على ما سيأتي في باب العلة والمعلول
ان شاء الله الوجه الثالث لبيان ان الاجسام متماثلة قالوا الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز
والاجسام باسرها متساوية في كونها حاصلة في الحيز فيكون متساوية في الماهية واعترض الامام الاستاذ قدس الله
روحه فقال الحصول في الحيز ليس ذات الجسم لان الحصول في الحيز معقول بالنسبة الى غيره والجسم غير
معقول بالنسبة الى غيره ولان الحصول من قبيل النسب والاضافات والجسم ليس من قبيل النسب والاضافات
غاية الجسم ليس هو عبارة عن الحصول فانه مغاير والحصول حكم من احكامه ولا يلزم من الاستواء
في الحكم الاستواء في العلة وهذا رجوع الى ما ذكرناه من تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة لا يجوز عند المتكلمين
الوجه الرابع قالوا انكم تقسمون الجسم الى الفلكي والعنصري ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام
فان الجسمية مشتركة بين سائر الاقسام وهو المطلوب الوجه الخامس قالوا … المتماثلات
اما في الجسم او في الفعل وكذا … المختلفات اما … الفعل وما … متساوي الاجسام
في الجسمية لان … الامتداد في الجهات الثلاثة … العدد غير مختلف في افراد
الاجسام واما … كل جسم يتساوى في ابعاد الجسمية من الصفات فانه يلتبس احدهما بالآخر
ولو كانت الاجسام مختلفة لما حصل هذا الالتباس فالحاصل ان … هذا الوجه يؤول الى دعوى الضرورة في
تماثل الاجسام كما صار اليه الفلاسفة وذلك انهم قالوا انا بالضرورة نعلم تماثل البياض والسواد
فلذلك نعلم بالضرورة تماثل الاجسام والصور … لا يعتمد عليها … والوجه السادس لبيان تماثل
الاجسام وذلك ان … الاجسام ينقلب بعضها الى بعض وذلك ان الارض ينحل فيصير ماء كالملح المذاب والماء
ينقلب … ملحا والصاعقة تقع على الارض … قطعة حديد والحديد
من جنس الاحجار الارضية والهواء ينعقد فيصير ماء … المطر والماء يصير بخارا وهواء والنبات والحيوان
اذا احرقت صارا رمادا فانقلاب الاجسام بعضها الى بعض يدل على انها في الاصل جنس واحد وهذا يدل على
ان العناصر والمركبات متماثلة في الجسمية ولكنه لا يدل على ان الافلاك مع العناصر والمركبات مشتركة …
… الافلاك الى غيرها من الاجسام … فهذه الوجوه هي التي يتمسك بها من زعم ان
الاجسام متماثلة … الوجه الاول لو كانت الاجسام متماثلة لكان بعض
تلك الاجسام … الاسم … وكون ذلك البعض … فان

العالم وذلك الزائد الى الجسمية من الخارج موقوف على وجود الجسم ووجوده موقوف على الجسمية فيلزم الدور وهو
محال والثاني وهو ان الاجسام لو كانت متساوية في الجسمية لكان يصح لكل واحد منها ان يتصف بصفة
الاخر وهو محال لان النار لا يجوز ان يكون باردة مع كونها نارا والجواب عن الاول انه انما يلزم ما ذكرتم
ان لو جعلنا ماهية النفس امرا وجوديا زائدا على تلك الجسمية اما اذا لم نفعل ذلك بل جعلناه عبارة عن القيد العدمي
وهو انه ليس موجودا ابدا ما ذكرتم ثم ما ذكرتم ينتقض بسائر الماهيات فانه [illegible]
ارتباط والجواب عن الثاني ان جسم النار مركب من الجسم وصفة النارية وذلك الجسم مساو لغيره من الاجسام
في الجسمية وهو من حيث هو يقبل سائر الاعراض ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة واعلم ان المنقول عن النظام
ان الاجسام مختلفة ومتضادة بناء على دعواه ان الالوان والطعوم والاصوات والخواطر اجسام وهذا [illegible]
فلا جرم لزمه كون الاجسام مختلفة في الجسمية وسنذكر ما يبطل مذهبه في هذا الباب ان شاء الله تعالى
[illegible] مثل الاجسام [illegible] خلافا للنظام [illegible] اعلم ان الناس اختلفوا في هذا المنقول
عن النظام على قسمين قسم نحو اهل السنة [illegible] ان يقول بان الاجسام [illegible] كالاعراض [illegible]
من يقول بانها لا تبقى [illegible] ذكره [illegible] ما حكي من مذهب النظام ومن قال الاعراض الا الحركة
والسكون من جنس الحركة قال والعلوم والارادات والاعتقادات من جملة حركات القلوب وكل ما ليس بحركة في
هذا العالم فهو جسم قال الالوان والطعوم والاصوات والاستطاعة من جنس الاجسام قال واجتمع اللون
والطعم والرائحة وكل واحد من اللون والطعم والرائحة جسم لا نهاية له [illegible]
كان هذا مذهبه وان يكون الاجسام مختلفة الجنس وقال ايضا بان الاجسام لا تبقى [illegible]
[illegible] هذا هو الذي نقله بعض اصحابنا الى الشيخ الاستاذ رحمه الله عليه من مذهب النظام
ثم ان هؤلاء [illegible] قالوا افساد هذا المذهب معلوم بالضرورة ولا حاجة الى الرد عليه [illegible]
الى هذا المذهب اما حالة جنون او حالة سكر او حالة لهو ولعب [illegible] مذهبهم [illegible]
السوفسطائية [illegible] الانسان [illegible] لا يستمر على حالة واحدة [illegible]
القصد عن هذا المذهب وهو من جملة [illegible]
الاستاذ رحمه الله عليه [illegible] الدليل على بطلان مذهبه [illegible] اصحابنا واما القسم
الثاني [illegible] هذا المذهب النظام [illegible]
وجملة [illegible] على هذا [illegible] ان الله تعالى [illegible]
بعد الوجود كالاصوات [illegible] من الاجسام يحتاج الى [illegible]

١٧٧

الا انهم اعتمدوا [illegible] الاجسام [illegible] والالوان [illegible]
على هذا الوجه الذي [illegible] البحث عن [illegible] الامام الاستاذ رحمه الله
[illegible] وهذا [illegible] ان شاء الله تعالى [illegible] وجودها
والثاني الاول [illegible] هذا هو الوجه الاول من الوجهين المذكورين في هذا الكتاب
[illegible] على النظام [illegible] المعلوم ان الاجسام [illegible] وجودها [illegible] واحدا او
[illegible] والاول محال [illegible] الوجود لا يصح [illegible] والثاني [illegible] لان
[illegible] والاجسام موجودة [illegible] واحد [illegible]
[illegible] الوجود في الزمان الاول [illegible] الوجود في الزمان الثاني والثالث [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] الاسباب [illegible] فلا يصح وجود الاجسام
في الزمان الثاني والثالث [illegible] الاجسام [illegible] اصحابنا
[illegible] الامام الاستاذ رحمه الله عليه [illegible] الدلالة [illegible]
مذهب اصحابنا وذلك انهم قالوا الاعراض لا تبقى [illegible] من الاعراض [illegible]
[illegible] عن الدليل [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] واعلم ان اصحابنا [illegible] المعتزلة [illegible]
[illegible] واما اصحابنا [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] الاعراض [illegible] الموجود [illegible] الاجسام
[illegible] الكلام ضعيف لان الدليل [illegible] ولزوم [illegible]
[illegible] السمعيات [illegible]
[illegible] فان هذا الوجه لا يتمسك به اصحابنا [illegible]
[illegible] هذه المسألة [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] على الاستمرار [illegible]
[illegible] واحد [illegible] هذا هو الوجه الثاني الذي يتمسك به [illegible] الاجسام
[illegible] الجسم [illegible]
في الزمان الاول [illegible] في الزمان الثاني والثالث [illegible]
والجواب [illegible] الامام الاستاذ رحمه الله عليه [illegible] واحدا

مسمى الكلام الكلى هنا احتجوا اصحابنا بوجوه وقالوا النظام لا يقولون بتأليف الاجسام فلا يتحقق هذا العقد هنا على مذهبه فقال المفسر ما ذكرناه محمل عندكم ولا تكونون مشاهدا الاسم اذ ليس لنا ما اطلعنا على هذا الماثول

فيقال له قولكم يعطيها الحس شيئا واحدا ليس يحدها الحس لا يعطي العلم واما ما يحكون العلم والظن

فقال المراد من هذا الكلام هو ان الحس لا يفرق بين المثل ومثله عند التوالي والتعاقب فيتوهم صاحب الحس ان المحسوس واحد مستمر كما قالوا في الشكل في الدولاب فلا يحكم الوهم والتقاطع لا الاتصال

لا نوع من العلم الضروري الذي هو مستفاد من الحواس بل جملة العادات هذا امر ما جرى من شيء وان مسموع بالالوان على مذهب اصحابنا المفسر هذا اشارة الى ان هذا الوجه لا يمكن ان يتمسك به اصحابنا

فان الحس يشهد بان اللون الذي شاهدته في الزمان الاول هو الذي شاهدته في الزمان الثاني ومع ذلك تحكمون بانه غيره فان جاز ذلك فهذا التأليف فاما في الالوان لا يصح لكم المعول عليه احتجوا بوجوه وقالوا اغلاط الحس في الالوان لا تدل على غلطه في غير الالوان كما ان العقل قد يغلط في بعض المسائل وذلك لا يدل على انه لا يصدق فلذلك هنا شيء وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الذي كتب بالامس هو هذا على

نعم النفس الناطقة المفسر ذهب ابن الراوندي الى الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان مذهب النظام

فتمسك بعض اصحابنا من لا يقولون بالنفس الناطقة ومشايخ المعتزلة وتقريره ان نقول نحن نعلم بالضرورة ان الذي هو الذي كتب بالامس فلو كانت الاجسام تتجدد حالا فحالا لما كان الامر كذلك فاجاب ...(١٧)

وقال هذا انما يستقيم ان لو ثبت عدم النفس الناطقة التي هي جوهر لا يتجدد ولا حال في الجسم اما اذا كانت النفس الناطقة ثابتة فلا يستقيم هذا الكلام لاحتمال ان يقال الذي حكم العقل به هو انا لشاهد وذلك الجوهر الروحاني اما الجسم الذي هو ذلك الجوهر فهو متجدد حالا فحالا فلم قلتم انه ليس كذلك ... فيه

وجود النفس الناطقة ويقولوا ان الانسان عبارة عن هذا الهيكل المشخص والا فلا يتم مرامكم من هذا الكلام

... وان هو الحيوان الى اخره المفسر هذا اشارة الى بيان ان الانسان المعين غيره او ...

قولكم الانسان الموجود في الزمان الاول هو الانسان في الزمان الثاني وذلك ان الانسان المعين ليس عبارة عن الجسم فقط والا لكان الحيوان في الانسان هو الحيوان فهو محال والحاصل ان يكون الجزء مساويا للكل وهو باطل فاذن الانسان المعين والحيوان المعين لا بد فيه من اعراض بها يتميز عن غيره من الحيوانات وافراد النوع ثم ان تلك الاعراض غير باقية لان العرض لا يبقى اما على مذهب اصحابنا واذا كان كذلك كان اجزاء الحيوان المعين والانسان المعين فلا يقوم والعدم الجزء موجب لانعدام الكل فاذن ذلك الانسان المشخص والحيوان المعين غير باق فقد بطل قولكم انا نعلم بالضرورة ان الذي كتب بالامس فهو الآخر لا بد من الحرف من ان الحيوان المعين من حيث هو ذلك المعين

باق من حيث هو ذلك المعين باق وانا ندعي الضرورة في ان ذلك الحيوان المعين باعتبار جميع اجزائه قال الامام في نقض هذه الوجوه لعلهم انما قالوا الاجسام لو جرى لا يستوي بل يحتج عليه ولم اقف ذلك لاعتقادي ان مذهب النظام مبني على مسئلة تداخل الاجسام محال عند ما حلا ما للنظام المفسر هذه المسئلة والتي قبلها متقولان عن النظام وذلك لان الجسم الكثيف هو اللون والطعم والرائحة وكل واحد منها جسم فاذا تداخلت هذه الاجسام حصل من مجموعها جسم كثيف هذا هو المنقول عنه قال اصحابنا الاجسام متماثلة فلو تداخلت فاما ان يمتاز احدهما عن الآخر او لا يمتاز والاول محال لانها اما ان يمتاز بالحقيقة او باللوازم او بالعوارض والاول والثاني باطلان لانهما متماثلة وما يلزم احد المثلين يلزم كل واحد منها والثالث باطل لان ما لعقد بذاتها كل ما يعرض لاحدها يعرض للآخر فلا يقع به الامتياز والثاني باطل والا لزم القول بكون الاثنين الكثير شيئا واحدا وهو مؤلف في السفسطة قال هذا تمسكم على ان الاجسام متماثلة وذلك عندي باطل على ما تقدم قال الفلاسفة التداخل محال لان المتداخلين اما ان يبقى كل واحد منها او لا يبقى واحد منهما او يبقى احدهما دون الآخر فان كان الاول فالتداخل باطل لان المعدوم لا يداخل مع المعدوم والعلم به ضروري والثاني ايضا باطل لان العدم المحض لا يداخل مع الوجود المحض والثالث ايضا باطل لان هوية كل واحد منهما اذا بقيت كان شيئين لا شيئا واحدا فلا يتحقق معنى التداخل

اللهم الا ان يعنى بالتداخل تجاوز الاجسام على وجه لا يتميز احدهما عن الآخر بحسب الحس كما في اللبن والماء والماء وهو مسلم ولكن لا يكون ذلك مداخلة حقيقة بين الاجسام حتى يحملوها على الالوان والروائح والطعوم خلافا لاصحابنا ان الهوا الالوان والطعم المفسر اعلم ان اصحابنا قالوا الروائح من الاعراض والجسم لا يحلو عن واحد منها والطعوم انها من قبيل الاعراض وان لم يخل الجسم عن طعم ما والالوان ايضا من قبيل الاعراض ولا يخلو الجسم عن واحد منها واحتج الفلاسفة على بطلان مذهب الاصحاب وقالوا الهوا لا لون له ولا طعم ولا رائحة اما انه لا لون له فلانه لو كان ملونا لرأيناه وحيث لم نره دل على خلوه عنه واما انه لو كان له طعم لادركناه بحاسة الذوق وحيث لم يكن له ذلك دل على انه لا طعم وكذلك لو كان له رائحة لادركناها بحاسة الشم السليمة وحيث لم ندركها دل ذلك على خلوه عن الروائح اجاب الاصحاب عنه وقالوا ايد عليكم من هنا ان الادراكات المذكورة من خلق الله تعالى وارادته واذا كان هذا ابدا هنا فما المانع من ان يقال ان الله تعالى لم يخلق لنا لون الهوا وطعمه ورائحته ادراكا فلهذا لم نشاهده ولم نعلم انه ليس كذلك قال الفلاسفة لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها ولا نشاهدها وذلك يوقع في مذاهب السفسطة فان الحاصل ان هذه المسئلة ترجع الى مسئلة وجوب الرؤية عند اجتماع جملة الشرائط وعدم وجوبها وقد تقدم ذلك فيها احتجوا بقياس اللون على الكون المفسر اعلم ان بعض الاشعرية من اصحابنا اتفقوا على استحالة

حلول الاجسام عن الالوان بهذا القياس الفاسد وانما وقع لهم هذا الخيال لانهم سمعوا ما نقل عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري رضي الله عنه انه قال لو كان الجسم لا يخلو عن الاكوان فكذلك لا يخلو عن الالوان فاعتقد بعض الظلمة من اصحابنا
ان الشيخ ذكر ذلك حجة على امتناع خلو الاجسام عن الالوان وليس كذلك فان مقصوده تسمية الالوان بالاكوان
وان كل واحد منها لا يخلو الجسم عن واحد من جنسها ولم يذكر ذلك على ان يجعل الاكوان اصلا للالوان واما ابو الحسن
الى هذا المذهب بوجهين احدهما ان قبول المحل للالوان والقابل للشي لا يخلو عنه وعن ضده وسيمر ذكر هذه المسئلة
ان شاء الله تعالى الوجه الثاني ما ذكره الامام رحمة الله عليه هنا وهو انه لو جاز خلو الجسم عن الالوان ابتدا
لجاز خلوه عنها بعد اتصافه بها والاول باطل لان البعض من الامكان الى الامتناع فانه جوز خلو الجسم عن الالوان
دوامها لو انه جوز خلوه عنها ابتدا او هذا اللازم بسبب ملونيتها وهو جواز خلو الجسم عن الالوان ابتدا
واعترض الامام الاستاذ رحمة الله عليه على الاول بانه قياس خال عن الجامع ولو كان مع الجامع فلا بد
المعنى فيكون باطلا واعترض على الوجه الثاني فقال الاعراض عند المعتزلة على قسمين قسم لا يبقى مثل
الاصوات والحركات وقسم يبقى عند بعضهم مثل الالوان اذا ثبت هذا فنقول اما الاعراض التي لا تبقى
فانه يجوز خلو الاجسام بعد اتصافها بها فلا يمكن الاستدلال بهذا النوع من الاعراض على امتناع خلو الاجسام
عن الالوان والقسم الثاني فانه يمتنع خلو الاجسام عنها بعد اتصافها بها لعلة من بعده وهو قبل الاتصاف
وذلك انهم قالوا الاعراض التي لا تبقى انما يمتنع خلو الجسم عن احادها لانها اذا وجدت انما تعدم بطريان ضدها
فالضد الطاري هو الذي يعدمها فما دام لم يطرا الضد على المحل يبقى موجودا فما دام لم يطرا الضد على المحل
او اذا طرا فان لم يطرا الضد تلك الاعراض الموجودة فيه كانت فلا يخلو الجسم عن الاعراض
المعدمة للاعراض الموجودة الصفة الجسم الصفة الجسم اتصافها بها فان الجسم فقط لا يخلو عن الالوان اذ عند
من الاعراض التي تبقى لهذه العلة فقال اصحابنا انعدام الضد بطريان ضده محال لانه ليس احدهما بالعدم
الاخر اولى من العكس ولانه اما ان يعدمه بعد وجوده فيلزم اجتماع الضدين وهو محال او قبل وجوده وهو محال
لان النفي المحض والعدم الصرف يمتنع ان يكون معدما للامر الوجودي قال المصنف ما ذكرناه على
امتناع خلو الجسم عن الاعراض بعد الاتصاف بها اما ان يكون صحيحا او لا يكون فان كان الاول بطل ما ذكرتموه من التحليل
وان كان الثاني بعد الحكم في الاصل وقلنا انه يجوز خلو الاجسام عنها بعد الاتصاف بها فيبطل ما ذكرتم هذا الوجه
مسئلة الاجسام مرئية عندنا خلافا للفلاسفة المتقدمين اعلم ان اصحابنا لما زعموا ان
المصحح للرؤية هو الوجود لزمهم جواز رؤية كل موجود ولما كانت الاجسام موجودة لا جرم قالوا بجواز رؤيتها
ثم انهم يحتجوا هذا المقام وقالوا انها مرئية الان مشاهدة بحس البصر واما الفلاسفة قالوا الاجسام

الجسم

غير مرئية بحس البصر وانما المرئي لونها وشكلها ومقدارها فاما ماهية الجسم فليس مرئيا والحاصل عندهم
ان المشاهد بحس البصر ليس الا الجسم ومقداره بواسطة الالوان والاضواء واحتج اصحابنا على كون
الاجسام مرئية قالوا لا شك انا نشاهد الطويل العريض والعلم به ضروري فالمشاهد اما ان يكون هو الجسم
او عرضا فان كان الاول فقد حصل مرادنا واما القسم الثاني فهو باطل لان المرئي لنا اما ان يكون عدما
او وجودا والاول محال لان العدم المحض والنفي الصرف لا يكون محسوسا بحس البصر والثاني ايضا محال لانه لو كان
موجودا لكان معروضا له فلا بد وان يكون عرضا فعند ذلك لا يخلو اما ان يقوم بالكثير من جزء واحد او يقوم بجزء
واحد والاول محال والا لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة المتعددة وهو معلوم الفساد بالضرورة
والثاني محال لانه حينئذ يلزم ان يكون الموصوف بالطول من الاجزاء الكثيرة فعند ذلك اما غير الموصوف بالطول
فيلزم ان يكون الجزء الذي لا يتجزى قابلا للانقسام وهو محال واذا بطل القسم الثاني تعين ان يكون الجسم هو الاول
وهو المطلوب واعترض صنف الفلاسفة وقالوا هذا انما يلزم ان لو ثبت الجزء واذا ابطلناه ولم نسلم
ولكن يمتنع ان يكون الطول والعرض بعض الجوهر والاتصال الجوهر الفرد طويلا او كل طويل قابل للقسمة فيلزم
جواز انقسام الجوهر الفرد وهو محال وتعذر تسليمه يبطل لان هذه المقدمة ماخوذة من دليلكم
واعلم ان اصحابنا قالوا الجوهر الفرد ليس في نفسه طول ولا عرض وانما تقدس فاختلفوا فيه فقال بعضهم
يكون بقدر المدور لانه يكون مثل الراس فيكون ملموسا على المركز بحيث لا شيء منه
من مكشوف وهذا ابدا على انه في قدر المدور وقال بعضهم انه في قدر المربع لان اربعة اجزاء جوانبه
ولو كان في قدر المدور لصح بعد احاطة الاربعة به مواضع ملموسة غير مكشوفة واذا عرفت
المقصود اذا اجتمع جواهر ان لم يمتد احدى الجهات الست كان كونه طويلا عبارة
عن ذلك التاليف وهو عرض قالت الفلاسفة اذا سلمت هذا فنقول ما المانع من ان يكون المرئي
لنا بحاسة البصر هو ذلك التاليف الحاصل من موضع الجوهر اما نفس الجوهر فغير
لم يلزم انه ليس كذلك لا بد من دليل قال الاصحاب لو كان المشاهد بحاسة البصر هو التاليف
لما وقع الخلاف بين العقلاء حيث وقع الخلاف دل على انه مرئي بحاسة البصر قالت فعلى هذا
التاليف الذي جعلتموه عبارة عن نفس الطول غير مرئي وحينئذ يبطل ما ذكرتم من الحجة قال اصحابنا
نحن لا ندعي ان الطول والتاليف يشاهد بحاسة البصر وانما ندعي ان الطويل مرئي فالمرئي اما ان يكون هو
الجسم والجواهر او عرضا والثاني محال فتعين الاول وهو المطلوب فعلى هذا الاسوة ما ذكرتم
واجاب عنها الامام المصنف لما وقع الامام الاستاذ رحمة الله عليه من سؤال الفلاسفة

يشرع في الجواب عنه وقال إن الطول حاصلا في الجزء والوصل لا يحصل في الجزء فيكون الطول الذي هو
الجوهر وهو المطلوب قال الإمام الأستاذ رحمة الله عليه وهذا السؤال لا يقدح في الدليل الأول
أما الأول فهو مرّ الحق عليه وقد قررناه لا يقال كيف يستقيم قول الأصحاب العرض لا يحصل في الجزء
أو لا يشاهد حصول في الجزء مع أنا نرى الألوان تحصل في أجسام وجهان مخصوص لا بالقول ذلك على سبيل
السعة فيجانا لا على سبيل الاستقلال ولا لأنك هنا ما شاهد الطول حاصلا في الجزء على سبيل الاستقلال
لا على سبيل السعة فهذا أما في هذا الموضع مسئلة الخلاء جائز عندنا وعند كثير من قدماء الفلاسفة
خلافا لأرسطاطاليس وأتباعه والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما القسمة
اعلم أن القائلين بالخلاء فريقان الأول وهم الأكثرون زعموا أن الخلاء ليس أمرا وجوديا والفريق الثاني قالوا الخلاء
أمر وجودي لأنه عبارة عن الأبعاد قالوا فالأبعاد إن حلت في المادة كان ذلك جسما وإن لم تحل فيها كان ذلك خلاء
إذا عرفت هذا فقول العبارات المذكورة في تعريف الخلاء توهم كون الخلاء أمرا وجوديا وليس هو أمرا وجوديا عند
المتكلمين قال الإمام الأستاذ فأهل الحق والمعتزلة جوزوا خلو العالم من تعريفه على وجه أنه يوهم كون الخلاء أمرا وجوديا كما
ذهب إليه أصحاب أفلاطون يعني بالخلاء وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما لكن عبارة محصلة للمقصود
وغير موهمة كون الخلاء أمرا وجوديا وأما ما يتوهم أن بين ذلك الجسمين البعد من أمر وجودي فذلك وهم باطل
مسئلة لنا أنا إذا وضعنا صفحة ملساء على مثلها ثم رفعنا جميع جوانبها دفعة واحدة والأمر المتلاقي فيها إلى
الفصل لما فرغ من الإمام الأستاذ رحمة الله عليه من نقل المذاهب وحرر عبارة لا يوهم كون الخلاء
أمرا وجوديا على مذهب المتكلمين شرع في إقامة الدليل على هذا المطلب وذكر من وجهين الأول إذا وضعنا
صفحة ملساء على سطح آخر أملس بحيث يلاقي كله أحدهما كله الآخر فممكنا أن يرفع الأعلى عن الأسفل بحيث
جميع جوانبه من جميع جوانب الأسفل دفعة واحدة من غير مبدأ الارتفاع الذي يحصل في الحس دفعة إما أن يقال
حصل في الحقيقة دفعة أو يقال إنه ما حصل في الحقيقة دفعة والثاني محال لأن الجزء الأول من السطح الأعلى إذا ارتفع
عن السطح الأسفل فلو كان الجزء الثاني من السطح الأعلى مماسا للسطح الأسفل يلزم وقوع التفكك في أجزاء السطح
الأعلى لأن الجزء الأول إذا ارتفع وقد تحرك إلى فوق فلو كان الجزء الثاني مماسا لما كان مماسا له قبل ذلك فهو حينئذ
لم يتحرك أصلا والحكم إذا تحرك أحد جانبيه ولم يتحرك جانبه الآخر أصلا لزم أن يتفكك ولما لم يكن كذلك علم أنه حين ما يرتفع
الجزء الأول يرتفع الجزء الثاني فيحصل ارتفاع السطح الأعلى عن السطح الأسفل دفعة واحدة في الحقيقة والحس فيلزم
فيلزم وحينئذ خلو الوسط عن جسم آخر إما أن يلزم الأول فلأنه لو كان بينهما جسم لم يخل ذلك الجسم إما أن يقال إنه كان
بينهما أو انتقل إلى ذلك المكان والأول محال لأنه من الممكن أن نضع سطح جسم على جسم آخر من غير أن يتوسطهما البعد

والأول فيصير الأجسام إلى ما لا نهاية له وهو محال وإذا كان ذلك فيلزم كما قلنا المطلوب علية لأن اللازم من إمكان
ذلك إما محال وهو والثاني محال لأنه إن يتصل جسم أجزاء الوسط لابد إما أن يتصل من المسام أو من الجوانب والأول
محال لأن الأجسام وإن كان فيها ثقب إلا أنا نتيقن سطحا متصلا لا ثقب فيه وإذا أمكن في الجسم ذي الثقب
سطح فحينئذ يكون الجسم عبارة عن بعض معبرة وذلك محال فإنه لابد من وجود سطح منطو على سطح آخر من غير أن
يكون فيها مسام فيستحيل أن يقال حصل ذلك الجسم في الوسط من المسام وأما الثاني وهو أن يقال إن ذلك
الجسم حصل من الوسط زمان ارتفاع الأعلى عن الأسفل من حواشيها فهو محال لأن تلك الأجسام إما أن يقال يحتاج
في الانتقال إلى الوسط المرور بالطرف أو يقال إنها لا يحتاج إلى ذلك والثاني محال بالتجربة والأول أيضا محال لأن تلك
الأجسام لا يخلو إما أن يقال إنه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط أو يقال إنها حين ما يكون في الطرف لا يكون في الوسط
والأول محال والإلزام حصول الجسم الواحد في الآن بحيثين وهو محال بالضرورة وإما أن قيل إنها حين ما يكون في الطرف لا يكون
في الوسط وحينئذ لا يكون الوسط مشغولا بأجسام الهواء فيكون خاليا وقد فرضناه مشغولا بها هذا خلف فإذن
ذلك الوسط حين ما ارتفع الأعلى عن الأسفل خال عن الأجسام ثبت الخلاء وهو المطلوب وهذا الجواب عن الحج المذكور
على إبطال الخلاء من جانب الفلاسفة لا يقال التي يشاهدها الزوارق المنطبقة على جسم يجتمع ببعضها
دون البعض والمدة التعلق فكذا هذا الأمر لأنا نقول هو بكلامه الجسم الذي لا يعطيه الصلابة مثل صفيحة حديد
أو غير ذلك واعلم أن هذا الحد لا يستقيم على مذهب المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد إنما أولا فإن الفاعل المختار
يخلق جسما في الطرف والوسط عند ذلك الارتفاع وإنما ثانيا فلأن الجسم عندهم مركب من أجزاء الأجزاء فلا يوجد سطح
لا مسام فيه وإما حين الجوهر الفرد فليس له طرف ووسط والإلزام القسمة فلا يصح أن يقال حين ما يكون الجسم في الطرف
لا يكون في الوسط إذ لا طرف ولا وسط قيس ولأن الجسم إذا انتقل من مكان إلى مكان فالمكان المنتقل إليه
إن أخذ البعض هل في الحجة الثانية الدالة على إثبات الخلاء وتقريرها أن يقول لو كان العالم ملاء لامتنع
حركة الأجسام فيه لأن الجسم إذا انتقل فإما أن ينتقل إلى مكان مملوء أو كان فارغا والثاني محال لا مكان على تقدير أن
لا يكون في العالم مكان فارغ أما الأول فإما محال لأنه لا يخلو إما أن ينتقل ذلك الجسم عنه أو لا ينتقل عنه والثاني محال وإلا
لزم التداخل وبطلان الأجسام وهو باطل والأول لا يخلو إما أن ينتقل إلى مكان آخر أو إلى مكان هذا الجسم المنتقل
والثاني محال لأن الكلام فيه كان الأول فيلزم أن يتدافع الأجسام بأسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة السماوات
والأرضين وذلك معلوم البطلان بالضرورة والأول محال أيضا لأنه يلزم أن يتوقف انتقال الأول إلى المكان الثاني
على انتقال الجسم الثاني من ذلك المكان إلى مكان الجسم الأول ويتوقف انتقال الجسم الثاني على انتقال الجسم الأول
فيلزم منه الدور ونعلم بديهة عدم الضرورة ولعل هذا مثلا لا يقول كالذي لا يمكن أن يوجد كون ملوان جزء أعا

فيتسلسل الى غير النهاية الى الاخر ثم قال اما الامر الكون الاخر الى الكون الاول فلذلك هنا فيحتمل ان اعتبار ان العالم
لو كان ملاء لامتنعت حركة الاجسام فيه والثاني باطل بالمقدم مثله واعلم ان هذه الحجة انما تستقيم على مذهب
المتكلمين لاحتمال ان يقال ان الله تعالى يعدم الاجسام عن الاحياز المنتقل اليها ويوجد اجساما في الاحياز
المنتقل عنها اما ارسطو فقد اجاب عن هذه الحجة فقال ما المانع من ان ينتقل كل واحد منها الى مكان
الاخر اما ولكن بشرط حركة كل واحد منها على حركة الاخر قال ما تعنون به ان عنيتم به ان كل واحد
منها شرط للاخر فهو باطل وان عنيتم به ان يتحرك كل واحد منها مع تحرك الاخر فكذلك عن سكون فان حركة الخاتم
معادلة لحركة الاصبع وان كان علة حركة الخاتم انما هو حركة الاصبع ولهم ان يقولوا اما ان يحل الجسم الثاني
محلا ان انتقاله الى حيز الجسم الاول او لا يحل محلا وحينئذ فان كان الثاني يلزم خلو الجسم عن الاحياز وهو محال
وان كان الاول فاما ان يشغله معه او بعد شغله فان كان الاول لزم تداخلهما فاما ان يشغله وما يشغل كل واحد منه
من حيث فلا يحصل الانتقال او لا يشغله ما حيث يدفع الضعيف من قدام القوي فيتسلسل لا الى نهاية عن حجم
من الاحياز وحينئذ يعود الكلام بجملته واما ان احد يشغلها الاخر فذلك السيل ان كان دافعا فقد حصل المراد
والا لزم اشغال ما كان فيه ويعود الكلام بجملته ومسالة الكر دان المعروفة لا تعالف ما ذكره يتسكل
تحرك المتكلمين الا انا نقول لم لا يجوز ان ينتقل الاجسام ما ارعه والله تعالى يعدمه واحداث بعض الاجزاء
المانع من السيلان الى تلك الاحياز الفارغة وان كان الماء طبعا سيالا هذا اما هذه الجواب الثاني
على تلك الحجة ان المتحرك يدفع ما يليه ويضطره الى قبول حجم اصغر ويحاطه بالعكس صور اعظم ما كان له
حينئذ لا يحصل الخلاء ولا يمتنع الحركة وكلام الامام ظاهر لا يحتاج الى الشرح لبعد الوجوه وعلى ما قرره يحسن
ان يحتج على ان الخلاء بمحل التقدير فيكون مقدارا للعقدين لما قرع الامام الاستاد رحمه الله عليه من
كلام القائلين بالخلاء شرع في تقرير حجج النفاة فقال الخلاء ما لم يصحه وتعين الا العلم بالضرورة ان
الخلاء الذي بين السماء والارض اضعاف الخلاء الذي بين جداري الصحفة فاذا الخلاء وليس كامقطا لا ان الكل
حصوله واحتياج وجدان عن مابه للانسانية بحيث لا يكون شيء منها احد مشتركا والخلاء الذي كذلك فانه يكون مقدار
واذا كان كذلك استحال وجود الاو مال لما قررناه من مباحث المكان فاذا الخلاء جسم فكان القول بالخلاء باطلا
مستمر جوابه لا يسلم انه يحمل التقدير المقدر لما فرع الامام رحمه الله عليه من تقرير هذه الحجة
على بطلان شرع في الجواب عنها فقال لا نسلم ان الخلاء يحمل التقدير على سبيل التحقيق لم لا يجوز ان يحمل
على سبيل التقدير اعني ان الاجسام الساعلة التقدير لما بين جداري الصحفة اما والاجسام الساعلة
لما بين السماء والارض وذلك لا يقتضي كونه امرا وجوديا فانه يمكننا ان نتوهم العالم على وجه يكون نصف

انه لو فرض خط في هذا العالم الموجود مقدار ذراع بانه يمتد ذراع او اكثر من غير انه لا يلزم من ذلك اثبات
الابعاد موجودة خارج العالم والمراد من خط العالم خط مستقيم مرور على المركز ويتصل طرفاه الى المحيط او اكثر
هذا المحيط لو فرضنا نصف هذا الخط ضعفا موالاني فلابد وان يكون الخط الذي يتصل هذا الخط
خارج العالم الذي هو الموجود الان لكن لما كان لكل على سبيل التقدير لم يلزم منه وجود مقدار خارج العالم فكذا ههنا
والجواب ان الابعاد المفروضة في الجسم يحمله التقدير معلوم محقق قطعا نعقد ونمسح
ونحكم بكل عاقل عليها بامكان ان يحصل فيها اجسام يحملها المقادير والعلم به ضروري واما فرض كون نصف القطر
اعظم مما هو عليه فتوهم كاذب فان البرهان دل على امتناع ان يوجد خارج العالم جسم مستمر ثبته
الحركة في الملاء الذي نسبته رقته الى رقة الملاء المفروضة زمان الحركة في الخلاء الا انها في الملاء الواقع لا في زمان اذا لم يكن
استعانة بالزمان لما ابطال العوائق لكن ذلك معلوم الفساد الفعل سر اعلم ان هذه المسالة الى
الجواب عن حجة الله بذكرها النفاة وتقرير تلك الحجة او لا ثم تقرير الجواب حوابهم قالوا لو كان الخلاء متحققا فالحركة
في الخلاء اما ان يقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فبطل القول بالخلاء وانما قلنا انه يستحيل ان يقع
لا في زمان وذلك لان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كان الجسم الذي في المسافة كانت الحركة فيه اسرع وكلما كان
اغلظ كانت الحركة فيه ابطا لان الرقيق سريع الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ شديد المعاوقة فاذا تناهى
الصاعدة فيه اذا انتهى هذا القول اذا فرضنا الجسم متحركا في خلاء وفرضناه قطع مسافة في ساعة واحدة ولنفرض
ابعاد تلك الجسم [illegible] ملاء فلا يشك ان زمان حركته اطول من زمان حركته في الخلاء ولا يشك ان زمان الحركة الخلائية
الى زمان الحركة الملائية بنسبة ويتفق ذلك بالعشر مثلا ثم لنفرض ملاء اخر نسبته رقته الى رقة الملاء نسبة زمان
الحركة الخلائية الى الحركة الملائية الاولى فيلزم ان يكون الحركة في هذا الملاء الرقيق مساوية للحركة في الخلاء لان الملاء
الرقيق لعشر في الاعشرمال الملاء الكثيف من المعاوقة وقد ثبت ان نقصان زمان الحركة الى مسافة معينة
مساو لزيادة لطافة الجسم الذي في تلك المسافة فاذا كانت رقة الملاء الثاني عشر اضعاف رقة الملاء
الاول وجب ان يكون زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة في الملاء الاول وذلك هو مقدار زمان الحركة في الخلاء
فيلزم ان يكون زمان الحركة في الخلاء مساويا لزمان الحركة في الملاء وهو محال لان الحركة مع العائق عنها لا يكون
مساوية للحركة لا مع العائق عنها والعلم به ضروري قالوا واذا احدث الملاء الثاني بحيث يكون نسبته
الى رقة الملاء الاول ازيد من نسبة زمان الحركة الخلائية الى الحركة الملائية الكثيفة لزم ان يكون الحركة في
هذا الملاء الرقيق اسرع من الحركة في الخلاء فيلزم ان يكون الحركة مع المانع منها اسرع من الحركة لا مع المانع
منها وهو محال بالضرورة وانما قلنا انه يمتنع وجود الحركة لا في زمان وذلك لان كل حركة فهي قطع مسافة وكل مسافة

ابن سينا [illegible] [illegible]

في نصفه وقطع نصفها قبل قطع كلها فيكون تلك الحركة واقعة لا محالة في زمان صحيح ما ادعيناه وانه لو حصل في الخلا
فاما ان يكون الحركة الواقعة واقعة في زمان او لا في زمان وكل واحد من القسمين باطل فبطل القول بالخلا باطلا ظاهرا الامر
لو برهنك المحمد ثم ان الامام الاستاذ رحمه الله علينا اجاب عنهما وقال الحركة في الملا التي يسير دفعة الا
ذو الماكسيسة زمان الحركة في الخلا الى زمانها في الملا انما ان يا نوضحه الشيخ ابو علي بمثال وذلك انا نفرض جوف
من الحركة والزمان اولها الفرض الزمان الذي يقطع فيه مائة ذراع من الملا عشر ساعات والفرض الثاني ان يكون
الزمان الذي يقطع فيه مائة ذراع في الخلا الصرف ساعة واحدة والفرض الثالث ان نفرض ملا اخر وهو الملا اللطيف
يقطع فيه مائة ذراع في زمان يكون نسبته الى زمان الحركة في الملا الاول الذي هو الملا الكثيف زمان قطع المائة
في الخلا الصرف وكان نسبة الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية وهي الحركة في الملا الاول نسبة العشر
فيكون هذه الحركة الملائية الثانية وهي الحركة في الهوا اللطيف نسبة العشر فيكون الحركة في الخلا مساوية للحركة
في الملا وهو محال اذا وقع على النقطة المذكور فنقول قال الامام الاستاذ رحمه الله على المحال الذي
ذكره هو انا لا نسلم ان حصم الحركة عن ان يكون لها من ذاتها اسمي في الزمان بل حصل من الزمان واستحقاق نسبة
من المسافة من المعاوقة وذلك باطل لان ماهية الحركة تقتضي قطع المسافة والمسافة قابلة للقسمة فلا محالة
يكون قطع الجزء الاول من المسافة المنقسمة قبل قطع الكل فاذن الحركة لذاتها تستدعي ان يكون لها زمان وهم ثاني
مسافتها من المعاوقة بوجه ان يصير زمانها اطول فطول الزمان الحاصل بسبب المعاوقة وقد ثبت اصل الزمان
فالحاصل بسبب اصل الحركة واذا ثبت هذا فنقول المقطوع فيه مائة ذراع من الزمان في الخلا الصرف ساعة
واحدة من مقابلة اصل الحركة والمقطوع فيه المائة في الملا الاول وهو الملا عشر ساعات الساعة الواحدة
من مقابلة اصل الحركة وتسع الساعات في مقابلة المعاوقة والماعاد فرضنا ملا اخر يعمر الاول بحيث يكون نسبة
معاوقته للحركة الى معاوقة الملا الاول الذي هو الملا الكثيف نسبة زمان الحركة الخلائية الى الحركة في الملا
الاول الذي هو الملا الكثيف يكون معاوقة ذلك الملا الثاني الذي فرضناه هو عشر معاوقة الملا
فيكون تلك الحركة تستوي ساعة لاجل اصل الحركة وتستوي عشر الساعات التسع بسبب المعاوقة
عشر ما في الملا والزمان الذي يستحقه ما في الملا المعاوقة تسع ساعات والزمان الذي يستحقه الحركة
هذا الملا الرقيق الذي هو الهوا مثلا عشر ذلك الزمان فيكون زمان الحركة في هذا الملا الرقيق ساعة وتسع
عشر ساعة فلا يلزم من هذا ان يكون الحركة مساوية للحركة في الملا فان الحركة في الملا الرقيق تستوي ساعة وتسعة
او تسعة اعشار ومن ذلك انا نقول ان زمان مساو لزمان الحركة في الخلا الصرف او لم لو حركة لا في زمان على
ما قررناه من دليل الشيخ انه لو كان استحقاقها للزمان بسبب المعاوقة اما اذا كان بسبب الزمان للحركة

في الخلا

وطول الزمان لاجل المعاوقة لا يلزم المحال لهذا الاستاد الامام الاستاذ قدس الله روحه مسئلة
الاحاديث هنا في ابطال القول بـ... اعلم ان الناس من اثبت الابعاد لا نهاية لها ولكنه لا يقول انها اجسام
ومنهم من اثبت الابعاد لا نهاية لها وزعم ان البعد المجرد عن المادة محال الوجود فاثبت اجساما لا نهاية لها والاول اختيار
بعض القدما والثاني اختيار علما الهند ثم ان الدليل الذي يدل على استحالة وجود الابعاد لا نهاية لها يدل بعينه
على استحالة اجسام لا نهاية لها وذلك من وجوه الاول ما ذكر الامام الاستاذ رحمه الله عليه وهو الاصل
وتقريره ان نقول لو وجدت الابعاد غير متناهية استحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا في تلك الابعاد
خطا غير متناه ولنخرج من مركزها خطا متناهيا موازيا لذلك الخط الغير المتناهي هكذا



فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مقاطعا للخط الغير المتناهي بعد ان
كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة لكن ذلك محال لانه لا نقطة في ذلك
الخط الا وفوقها نقطة اخرى والا لكان متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف وكيف وموقع الخط الخارج من مركز
الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحد من تلك النقط والمسامتة مع النقطة الفوقانية قبل المسامتة مع النقطة
التحتانية لان المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي يحصل به المسامتة مع النقطة
التحتانية ومن المعلوم بالضرورة ان الميل الاكثر لا يحصل الا بعد حصول الميل الاقل فاذن لا يحصل مسامتة التحتانية
الا بعد المسامتة بالفوقانية ولما كانت النقط غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول
نقطة المسامتة والثاني محال فما ادى اليه يكون محالا ونحن فرضنا ذلك الخط غير متناه فاذن نقيضه حق وهو
وجوب كونه متناهيا وهذه الحجة هي العمدة وهو الباب الوجه الثاني من اثبات هذا المطلوب هو انه
لو جاز حصول الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان من حد واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد
الى غير النهاية وايضا يمكننا ان نفرض بينهما ابعادا متزايدة بقدر واحد من الزيادات بعرض الاول ذراعا والثاني
زاد عليه بشبر والثالث زاد على الثاني بشبر وهكذا الى ان يكون الذي فوق زاد على الذي تحت بشبر وايضا كل
زيادات توجد فالبعد المزيد عليه يكون موجودا في البعد الذي يكون فوقه الثاني على الاول موجود في الثالث مع زيادة
اخرى واذا ثبت هذه المقدمات فنقول يحصل هناك زيادات غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون كل واحد
من تلك الزيادات حاصلة في بعد واحد او لا يكون كذلك والقسمان باطلان لان الاول محال فيكون البعد المشتمل
الابعاد لا نهاية لها محالا الاول وانما قلنا ذلك لانا اذا كان الواقع عدم حصول كل واحد من تلك الزيادات في بعد واحد
اذا كان هذا الحكم على كل واحد واحد من جملة تلك الاحاد كان الحكم على الجملة ذلك الحكم فاذن لا بد ان يصدق عليه ان
ما فيه من الزيادة غير موجود في شيء واذا كان كذلك لا يكون بعدا مشتملا على الكل الصدق ان ما فيه من الزيادة

حاصلة من ذلك البعد فيصدق النقصان فيه وهو محال فاذا امكن ان يفرض بعد اخر لزم تناهي الابعاد والا لكان هناك بعد اخر
يصدق عليه النقصان فهو محال واذا تناهت الابعاد يلزم ان يكون متناهية لما ذكره الامام هذا القسم وان لا يكون
متناهية لان الفرض اوجب ثم يلزم انقطاع النقص وهو محال واما ان كان الرابع صدق قولنا ان تلك الزيادات
الغير المتناهية حصلت في بعد واحد فيلزم ان يكون ذلك البعد لا نهاية له مع انه محصور بين حاصرين وهو محال فالاول
وايضا البعد المشتمل على كل تلك الزيادات اما ان يكون فوقه بعد او لا يكون فان كان الاول لا يكون مشتملا على ما لا نهاية له
من الزيادات وقد فرض كونه مشتملا على كل تلك الزيادات هذا خلف وان لم يكن فوقه بعد اخر لزم ان يكون اخر الابعاد فيكون
النقصان مفروضا فيمتد الى غير النهاية متناهيا هذا خلف فصح ما ادعيناه الى اخر هذه الطريقة ذكرها
الشيخ ابو علي بن سينا في كتاب الاشارات وعني ونحن قررناها احسن تقرير كالمستفاد من استاذنا رحمه الله عليه
وصورة الشكل هكذا



البرهان الثالث ان يقول لنفرض بعدا اما غير متناه من الطرفين او غير متناه
من طرف واحد وعلى جميع الاحوال امكن ان نفرض فيه حدا يكون طرفا لذلك الامتداد وليكن جـ و
نفرض حدا اخر فيه د فيكون خط جـ الغير المتناهي وطرف ب ازيد من خط د الغير
المتناهي بطرف ب بمقدار جـ د فاذا فرضنا انطباق نقطة جـ على نقطة د فلا يخلو اما ان يمتدا معا
الى غير نهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو محال واما ان يقصر عنه فيكون د ب من طرف ب منقطعا فان
انقطع كان جـ ب ايضا موجودا مع د ب فلم يكن النقص فيه بل يكون مساويا له واذا كان د ب من طرف ب منقطعا
كان جـ طرف ب متناهيا وحينئذ يكون ازيد من بعد احد المتناهي والمتناهي اذا اضيف الى المتناهي كان الكل
متناهيا فيكون جـ ب من جهة ب متناهيا وهو المطلوب واعترض صاحب المعتبر على هذا الدليل
فقال ينطبق نهاية الزائد على نهاية الناقص ان يكون على احد الوجوه الثلاثة وهي اما ان يتحرك الناقص كله الى جهة
نهايته حتى ينطبق نهايته على نهاية الزائد او يتحرك الزائد كله حتى ينطبق نهايته نهاية الناقص او
الناقص او بعض الزائد حتى يحصل هذا الانطباق والثالث ان يتحرك الزائد كما كان والناقص كما كان
يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص وحينئذ يظهر من الزائد فضلة لا تنطبق على الناقص والاول باطل لانه
لان الخط لا يمكن ان يتحرك اذا فرض محالا ويشغل غيره وذلك موقوف على اثبات النهاية وان ادعيناه على الثاني
الثاني يكون كل واحد منهما بعد ما والدوام مساويا للاخر ولا يلزم منه محال وان ادعيت الثالث فلم قلتم ان
بعد كل واحد منهما الى ما لا نهاية له ولا يلزم منه ان يكون الزائد مثل الناقص فان تلك الزيادة ابدا موجودة مع الزائد
العذر عن هذا السؤال فهو اما نفس التطبيق بحسب الاشارة فنقول كل
من ان الخط الغير المتناهي الزائد اما ان يكون من ان اشارة الخط الغير المتناهي الناقص

او لا يكون فان كان الاول لزم ان يكون الزائد مثل الناقص في المراتب وهو محال والا لكان الناقص متناهيا
والزائد زائد عليه بقدر متناه فيكون الكل متناهيا فهذا هو الوجوه المعول عليها في تناهي الابعاد دون الاحجام
واما الخصوم فقد احتجوا بامور الاول ما اشار اليه الامام الاستاذ رحمه الله عليه في هذا الكتاب
وهو ان يقول لو كانت الاجسام متناهية لكان الخارج عنها اما ان يتميز فيه جانب عن جانب او لا يتميز
والقسمان باطلان فبطل القول بكون الاجسام متناهية اما الاول فلانه يلزم ان لا يكون ذلك عدما محضا
لان العدم المحض والنفي الصرف لا يتميز فيه جانب عن جانب الخارج وبحسب الاشارات الحسية واذا كان موجودا
فهو اما ان يكون موجودا قابلا للابعاد او كان مقادير فيكون اجساما وان كانت مقادير
يكون جسما فيكون ما كان يكون الخارج عن كل الاجسام جسما وهو محال واما ان كان الثاني وهو ان لا يتميز فيه جانب
عن جانب فهو محال لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي القطب الجنوبي
ولو جاز انكار ذلك لجاز انكار كون الجسم الواحد في الزمان الواحد ممتنع الحصول في مكانين فهذا انكار هذه
المشهور والله اعلم الشبهة الثانية ان الانسان لو وقف على طرف العالم فاما ان يمكنه ان يمد
يده الى خارج او لا يمكنه فان امكنه ذلك فلا شك ان الذي يمتد فيه اليد ما هو خارج العالم اعلى من الذي يمنع
منه كل اليد وتلك خاصية الابعاد فاذن خلف العالم ابعاد وقد تقرر امتناع البعد عن المادة فاذن خلف
ذلك العالم اجسام هذا خلف واما ان كان الثاني وهو انه يمتنع عليه مد يده فانه يلزم ان يكون هناك جسم يمنع
من ذلك فاذن خلف ذلك العالم جسم اذن هذا خلف الثالثة لو فرضنا هذا العالم الذي نحن الان عليه
لا شك انه يشغل من الاحياز بعض ما يشغله الان من الاحياز وكذلك لو فرضناه اكبر من المفروض بمقدار الف
فان خارج العالم احيازا متعددة من انفسها الزيادة والنقصان فيكون امورا وجودية وهي مقادير فيكون
اجساما لا محالة الوجه الرابع ان الحيز جميع كله فاما ان يحتاج ان يكون لنوع ما لشخصه وهو محال
لان الحس يكذبه فان ماهية الحيز يجوز ان يكون بحيث لا يعلى كميته بما ان جزءا من الكل غير متناهية
والبعض منها بالامكان اولى من البعض فاذن كلها ممكنة فاذن يجوز وجود اجسام لا نهاية لها فيكون موجودة
لان واجب الوجود دائم الفيض الجواب عن الاول اما المتكلمون فقالوا نسلم ان خارج العالم
احياز غير متناهية وقالوا ان الامور العدمية غير موجودة قال الامام رحمه الله عليه هذا ضعيف
لان الامور العدمية هي الامور التي لها وجود في الذهن فاما ان يكون مطابقا للخارج او لا يكون فان كان الثاني
كان جهلا وجهلا كاذبا فيلزم ان كان الاول لزم كون الاحياز موجودة في الخارج
وحينئذ يعود الالزام هذا جواب المتكلمين اما الحكماء فقد اجابوا عنه بان

لا يتميز خارج العالم جانب عن جانب وان الحاكم بهذا التميز مجرد الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول
احتج الخصوم عنه وقالوا لو كان قطر الفلك مساويا له بان اعتبر الواحد لا يخلو من حصر بين زمان واحد
لذلك يتعدد بان كل بعد مساو لا بد وان يكون مساويا الى بعد اخر فان فرض قبول حكم القطر في القصة الى
وجب قبول حكمها في القصة الثانية وان وجب رد حكمها في الثانية وجب رد حكمها في الاولى وان قبلتم
القطر وان شهدت بالقصتين جميعا الا ان القصة الاولى تشهد بصحة ما فيها بعينها واما في الثانية
فانها شهدت بما فيها بعينها لا بالعموم اذا كانت متعلقة بقصة يشهد القطر بصحتها ثم نقول
بطريق القطر وفسادها بمجموع الوثوق بحكمها وذلك يقتضي التشكك في جميع الاوليات واما ادلة
ما يدل على فساد القصة فذلك لا يدل على صحتها الاحتمال انها وان كانت باطلة الا انما العقل على وجه بطلانها
فانه لو كان حكم القطر باطلا لزم العجز في الدليل عما لم يحل الوجوه بعد هذه الشبهة والجواب
عن الثاني انا نختار انه يمكنه ان ينعدم ولكن لا الوجود بل العدم في الخارج بل لعدم الشرط وهو عدم المكان والجواب
نعم لوجود المانع بعدم الشرط والجواب عن الثالث انه يحدث عدم حاصل من الوجود
فلا يعدم به والجواب عن الرابع الحسية ما لعدم من الكلي ولكن يحتمل ان يكون الامتناع حاصلا من امر
خارج عن الحسية لم يعلم ابدا فلذلك فيعدا حاصل هذه المباحث بحيث بسط العالم لا يحتاج الى
ابدا الحاقا للفلاسفة والكرامية المقصد السادس اعلم ان المعتزلة كما اختلفوا في المبدا اختلفوا في
العالم والاقوال الممكنة فيه ان هذه الاجسام لا تخلو اما ان يكون فيها بجملتها الموجود الى وقت ما او يكون
عدما فيه كما لا يصير والاول قول الجمهور والقول الثاني هو القول المنقول عن النظام وقد عرفت ما فيه واما ان
بعدما انها فيه فالاقوال المنقولة فيه ثلثة لانه اما ان يعدم ويصح عدمها او يعدم او امتناع عدمها او يتوقف
من الامرين جميعا اما القائلون بامتناع عدمها فالعالم فرقتان لانهم اما ان يقولوا ذلك لعدمها او لحدوثها
اما ان يقال انها واجبة لذاتها وهو مذهب الفلاسفة او يقال انها ممكنة لذاتها ولكنها واجبة لغيرها وهم
الفلاسفة فانهم قالوا الواجب لذاته لذوام عليها واما الوجود بالواحد دون الاجسام ولكن بعد حدوثها
حدوثها في الوجود صارت بحيث يستحيل عدمها وهو مذهب الجاحظ وجمع الكرامية واما الوجه
فسادها فقد احتلفوا في معناه اصحابنا انه هل في العقل ما يدل على صحة ذلك فالذي ذهب اليه اصحابنا
والو علي من المعتزلة الى نحو ذلك وذهب ابو هاشم الى ان الطريق الى معرفة صحة ذلك من حيث العقل وانا
نعلم صحة عدمه بالسمع المنقول فان السمع لما دلنا على عدم العالم عرفنا بذلك صحة عدمه والقائل
من معاشر العقلاء الراجع من القائلين بجواز عدم العالم وبحضرة الصانع فعلى قول اما ان

يعني يبقى او لا يبقى والثاني هو بعد انه اخذ والاول لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا والثاني هو عبارة
عن ان يعدم بشرط من بعد ان يعدمه فيعدم لعدم شرطه ثم ذلك الشرط اما ان يكون باقيا او لا يكون فان باقيه
والثاني مذهب بعض فانه زعم ان الجواهر يبقى موجودا الى محل فاذا عدم ذلك المحل عدم الجوهر
والاول هو مذهب اصحابنا حيث قالوا الجواهر يتجدد الاعراض عليها فاذا اراد الله تعالى اعدامها لم يخلق
الاعراض فيما يعدم لانعدام شرطها ثم هنا اختلاف اخر على قولين يعول انها يعدم بانعدام الاعراض
وذلك الذي ذهب امام الحرمين قدس الله روحه واحد الاقوال القاضي انه يحتاج الجوهر نوع من كل صنف من
اجناس الاعراض اذا كان قابلا لها فعلى هذا يعدم الجوهر بانتفاء نوع كان من الاعراض ومن اصحابنا من قال الجوهر
انما يبقى بقيام البقاء به وذلك البقاء يتجدد حالا فحالا فاذا لم يخلق الله البقاء وجب فناء الجوهر والى هذا القول ذهب
الكثير من اصحابنا وابو القسم الكعبي من المعتزلة وقال القاضي ابو بكر شرط استمرار الجوهر حصول الالوان له والالوان
عبارة عن الالوان في الجوهر لزم عدم الجوهر هذا كله في القول فيما اذا كان المرجح فيه الى العدم واما
ان كان المرجح الى الوجود فلا يخلو اما ان كان المعدوم له قادرا مختارا او ضدا كالسواد والقاضي في الاول لا يخلو
اما ان كان ذلك الاعدام بغير واسطة كالاحداث فانه اوجبه بلا واسطة او كان بعدمه بغير واسطة وهذا احد
اقوال القاضي ابو بكر من اصحابنا ومذهب محمود الخاطب واما لو كان بواسطة وذلك ما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف
فانه قال يقول الله تعالى افني فيفنى كما انه قال كن فيكون واما الثاني فاما ان يكون ذلك الاعدام بطريان
الضد فهو الذي صار اليه اكثر المعتزلة ويسمون ذلك الضد فناء ثم اختلفوا فيه على اقوال ثلثة فانه اما ان يكون
حاصلا في المحل او لا يكون حاصلا فيها والاول مذهب ابن الاخشيد من المعتزلة فانه قال الفناء حاصل
في جهة معينة فاذا اراد الله تعالى اعدام الجواهر خلق في تلك الجهة فناء فتعدم باسرها والثاني مذهب
بعض فانه زعم ان الله تعالى اذا اراد ان يعدم الجوهر خلق فيها فناء فالعدم كل واحد من تلك الجواهر في
الزمان الثاني من خلق الفناء والاخيران الثالث فزعم ان يخلق الله فناء لا في محل ولا في محل وهو
مذهب ابي علي وابي هاشم فانهما زعما ان الله تعالى يحدث الفناء لا في محل فينتفي الجواهر كلها حال حدوث
الفناء وهذا القسم يحتمل قسمين فانه اما ان يقال الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر واما ان لا يكون والاول
مذهب ابي هاشم واتباعه من العصاة والثاني مذهب ابي علي واصحابه فهذا احسن ضبط المذاهب في هذه المسئلة
مسئلة لما قلنا ان العالم ممكن اردنا ان نبحث انه لا يكون ابديا ان ما لا يكون ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم ابدا
المقصد السابع اعلم ان الامام الاستاذ رحمه الله عليه من هذا الدليل على معدومات الاول العالم
لعدم باري لانا ساجد وبعد انكار جاد الكون بعد ما لم صار موجودا المعلومات الباقية فهو انا بالكاف

كذلك فلا بد وان يكون ماهية للعدم اذ يستحيل ان يكون الشيء معدوما مع انه لا يقبل العدم والمقبل [illegible]
فعلى هذا ماهية لما كانت قابلة للعدم كان ذلك القبول من لوازم الماهية لان ذلك القبول لو لم يكن من لوازم الماهية
يلزم افتقارها في امكان العدم الى امتناع العدم وهو محال لان يعود الكلام في الاول [illegible] المعقولات [illegible] واذا كان
ذلك القبول من لوازم الماهية كانت الماهية قابلة للعدم ابدا فاذن العالم يجوز ان يعدم وهذا حاصل ما قررناه [illegible]
القدم واعلم ان هذا الدليل يبطل قول من يقول انه يمتنع عدم السموات لكونها اثار الله واجبة الوجود لذاتها
كما حكيناه عن الفلاسفة فاذا [illegible] بطلان [illegible] بعد ما فصلنا [illegible] وجودها لذواتها واذا علم [illegible]
مكان هذا الوجه لا يمشي [illegible] يسلمون ان العالم ممكن وان الامكان من لوازم ذاته وانه يجوز عدمه نظرا الى ذاته
وحقيقته ولكنه يمتنع عدمه [illegible] لامتناع عدم علته ولقائل ان يقول [illegible] لما ثبت ان العالم جائز [illegible]
انه ليس بقديم ولا واجب الوجود لذاته [illegible] ليس معلولا لعلة قديمة والا لكانت الاجسام قديمة وقد بينا انها
حادثة [illegible] فاعلها مختار قطعا واذا كان كذلك جاز ان يعدمها وجاز ان لا يعدمها ولا يمتنع عدمها لامتناع
عدم علتها كما صار اليه الفلاسفة وهو المطلوب [illegible] لا كلام في انها قابلة للعدم ولكن [illegible]
انها قابلة للعدم بعد الوجود [illegible] العدم من حيث هو مغاير لقبول العدم بعد الوجود ولا يلزم من قبول الاول
قبول الثاني فان الجسم يجوز ان يتحرك ولكن الجسم الساكن لا يجوز ان يتحرك من حيث هو ساكن فلم لا يجوز ان يكون
قبول الوجود بعد العدم مغايرا [illegible] العدم [illegible] حادث [illegible]
ان يعدمه وجاز ان يعدمه وهو المطلوب [illegible] واما الفلاسفة فقد احتجوا [illegible] امور احدها ان
المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم [illegible] لما فرغ من [illegible] الاستدلال [illegible]
[illegible] وذكر شبهة الخصوم [illegible] وجوه الاول قالوا المؤثر في وجود العالم [illegible]
او موجبا والاول محال لانه اما ان يكون قادرا على الايجاد في الازل او لا يكون ومحال ان يكون على الايجاد لان المعنى
من الايجاد الاخراج من العدم الى الوجود وذلك [illegible] الازلية ومحال ان لا يكون قادرا على الايجاد في الازل [illegible]
[illegible] ان يكون للعدم المحض او الجواز [illegible] والاول اخراج [illegible] القادر [illegible]
والثاني [illegible] لان ذلك [illegible] ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وان كان ممكنا فلا بد من مؤثر [illegible]
ان كان [illegible] ذلك [illegible] حادثا فلا يكون الامتناع ازليا وان كان موجبا لزم من دوام ذلك الموجب دوام
ذلك [illegible] فكان [illegible] وجود العالم [illegible] الى الاقسام كلها باطلة فيكون
[illegible] باطلا واذا [illegible] المؤثر [illegible] ان كان ممكنا عاد الكلام والدور والتسلسل
باطلان فلا بد وان يكون المؤثر [illegible] واجبا لذاته وقد قررنا [illegible] امتناع عدم المعلول

بقاء العلة [illegible] فيلزم من دوام المؤثر وجود العالم ودوامه فيمتنع عدمه لامتناع عدم موجبه وان كان
يجوز عدمه نظرا الى ذاته وحقيقته [illegible] الثاني انه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان
فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف [illegible] المفسر هذه من الشبه التي للقائلين بقدم العالم
[illegible] هذه الشبهة [illegible] من قال الاجسام التي هي السموات يمتنع عدمها بعد وجودها [illegible]
من يقول يمتنع عدمها لامتناع عدم [illegible] اما الاول [illegible] وجود [illegible] الزمان [illegible] الزمان
من لوازم الحركة فتكون الحركة شرطا للزمان الذي هو واجب فتكون الحركة واجبة ثم ان الجسم شرط للحركة فتكون الاجسام
واجبة لان شرط الواجب اولى بان يكون واجبا فاذن الاجسام السماوية واجبة والواجب لذاته يمتنع عدمه واما الوجه الثاني
فانهم قالوا العدم على الزمان محال لانه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده وهذه البعدية ليست بالمعلولية ولا بالطبع
لان ما كان كذلك يجوز ان يجتمع مع ما كان قبله والعدم يمتنع ان يجتمع مع الوجود فاذن لو عدم الزمان بعد وجوده لكانت تلك البعدية
بعدية بالزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا حال كونه معدوما وهو محال فاذن الزمان يمتنع عدمه بعد وجوده ثم انه من لوازم
الحركة فيلزم من امتناع عدم الزمان بعد وجوده امتناع عدم الحركة ويلزم من ذلك امتناع عدم المتحرك وهو المطلوب
[illegible] العدم فان امكان عدمه حاصل قبل عدمه [illegible] المفسر هذه هي الحجة الثالثة [illegible] امتناع عدم
الاجسام وتقريرها ان يقال كل ما يمكن عدمه بعد وجوده فلا بد وان يكون امكان عدمه قبل عدمه والا لزم انقلاب
الواجب ممكنا وهو محال والامكان [illegible] الامكان صفة [illegible] يستدعي محلا [illegible]
المحل [illegible] الامكان [illegible] بالامكان [illegible] وذلك العدم
[illegible] وجود ذلك الشيء [illegible] الاول محال [illegible] ان يكون [illegible] ذلك الشيء
[illegible] وجود الشيء [illegible] وهذه القضية [illegible] وحاصل هذا القسم [illegible] القسم
الثاني [illegible] لا بد وان يكون مغايرا [illegible] الشيء [illegible] الذي [illegible] ذلك المحال
[illegible] ان كانت تلك الهيولى قابلة للعدم او لا يكون والاول محال [illegible]
[illegible] والكلام [illegible] الاول [illegible] التسلسل [illegible] العدم [illegible] ان الهيولى
يمتنع خلوها عن الصورة الجسمية فيلزم من وجود الجسم حال عدمه وهو محال فاذن عدم الاجسام محال وهو المطلوب
[illegible] واجمع المسلمون على حدوث [illegible] العالم [illegible] المفسر هذا هو الوجه الذي يحتج به اصحاب
[illegible] المتكلمين [illegible] لو [illegible] العالم لكان [illegible] اما ان لا يكون للعدم
او يكون عدمه لمعدم والاول محال لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده [illegible] يكون ترجيحا
للممكن لا لمرجح وهو باطل وان كان عدمه لمعدم فذلك المعدم لا يخلو اما ان يكون عدما او وجودا والاول محال لانه

لانه وان يكون عند الشيء لا يوجد الجوهر الا عند وجوده حتى يكون عدمه مقتضيا لعدمه وهذا هو المراد من العدم انه
لا انعدام بسبب ثم بعد ذلك نقول ذلك الشرط لا يخلو اما ان يكون باقيا او لم يكن باقيا فان كان باقيا كان الكلام فيه
كالكلام في العالم وان لم يكن باقيا استحال احتياج الجوهر اليه لانه اما ان يحتاج الى واحد معين او الى واحد غير معين
والاول محال لانه لا واحد الا ويجوز بقاء الجوهر بعد عدمه فلا يكون محتاجا اليه والثاني محال لان ما لا تعين له لا وجود له
وما لا وجود له استحال احتياج وجود غيره اليه واما ان كان عدمه لامر وجودي فاما ان يكون موجبا او مختارا
والاول محال لان المعنى منه ان يفنى العالم عند وجود ضده وذلك باطل لان التضاد حاصل من الطرفين وكل واحد
منهما قابل للعدم واما ان يتوقف حدوث الضد على انتفاء الضد الاخر او لا يتوقف والثاني محال والا لجاز وجود احدهما
مع وجود الاخر وحينئذ لا يكون ضدا والاول محال لانه حينئذ يكون حدوث الضد موقوفا على انتفاء الضد
الاخر فانتفاء الضد الاخر معللا بحدوث الضد موقوفا على انتفاء الضد الاخر وانتفاء الضد الاخر معللا بحدوث
الضد الاخر فيلزم الدور وايضا فالتضاد من الطرفين حاصل فليس انتفاء الباقي لاجل الضد اولى من انتفاء ذلك الضد
لوجود الباقي فاما ان يمنع كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان الموجب حيث هو الضد هو وجود ذلك الضد والموجب
حيث عدم ذلك هو وجود هذا الضد وقد علمت ان العلة مع المعلول فيلزم حصول عدم كل واحد منهما حال وجود كل
واحد منهما وهو محال او لا يمنع واحد منهما الوجود الاخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما موجودا مع الاخر
فيلزم اجتماع الضدين وهو محال لا يقال ـــــــ انتفاء الضد الحادث اولى من انتفاء ذلك الضد لوجود الباقي
لان ذلك الضد حادث والعالم باق والحادث اقوى من الباقي اما اولا فلان الحادث يمتنع عدمه لانه لو عدم حال
حدوثه يلزم ان يكون عدمه مقارنا لوجوده وهو محال واما ثانيا فلانه لا يستحيل عدمه نظرا الى [illegible] لو عدم
لا يكون عدمه مقارنا لوجوده واما ثالثا فلان الحادث متعلق بالسبب والباقي منقطع التعلق بالسبب [illegible] لانه
مستغن عنه والشيء مع وجود سببه اقوى من الشيء لا مع وجود سببه وايضا فالمانع من ان يخلق الله تعالى
اعداما للاضداد بعدد [illegible] الجواهر فيكون [illegible] اعدام الجوهر لكل منها والجواب ـــــــ عن الاول
لا نقول الحادث [illegible] العدم [illegible] المحال [illegible] القول الضد الباقي [illegible] الضد الحادث [illegible] الوجود [illegible]
على العدم [illegible] الباقي على وجوده [illegible] الباقي حال [illegible] احتياج الوجود [illegible]
واما قوله الحادث متعلق بالسبب والباقي ليس كذلك قلت [illegible] حال [illegible] لا يستغني عن المؤثر
لما بينا من ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر والباقي حال [illegible] محتاج الى المؤثر الترجيح واما قوله
يخلق الله تعالى اعداما للاضداد قلت هذا القول ذهب اليه المعتزلة وزعموا انه يخلق اجتماع المثلين
في المحل الواحد [illegible] ان [illegible] على المحل اعدام الباقي [illegible] السواد الواحد [illegible]

186

جانب الطاري على الباقي لكن اذا اسند هذا المعنى الى الامام رحمة الله عليه هذا الكلام [illegible] على جواز
اجتماع المثلين وقد بينا ان ذلك محال و[illegible] ان تقولوا [illegible] هذا ان لو كان الفناء الذي هو الضد قائما بالمحل
فلو جاز وجود اعداد منه فيلزم اجتماع المثلين اما اذا علمنا ان الفناء لا يقوم بشيء فلا يلزم ما ذكرتم من اجتماع المثلين
هنا وقد حكينا هذا المذهب عن بعض المعتزلة والاولى ان يقال اما ان يقوم ذلك الفناء بالجوهر فيلزم اجتماع المثلين
او لا يقوم به فلا يخلو اما ان كان متحيزا او لا يكون فان كان متحيزا يلزم ان يكون جوهرا او عرضا قائما بالجوهر فيلزم ان
يكون العرض جوهرا او الجوهر عرضا وهو محال وايضا لو كان جوهرا لكان مثلا لسائر الجواهر لان المعقول [illegible]
ذلك واذا كان مثلا لا يكون ضدا لها [illegible] وايضا فليس [illegible] احدهما بالاخر اولى من العكس واما ان لم يكن متحيزا
ولا قائما بالمتحيز فلا يلزم [illegible] العرض بنفسه وهو محال وفيه نظر وهو انما ان كان المعدوم [illegible] الاختيار
فهو محال لان الفاعل لابد له من فعل والاعدام ان [illegible] كان موجودا ان العدم المحض والنفي الصرف لا [illegible]
والعدم [illegible] بعد ذلك انما ان يقتضي عدم الجوهر او لا يقتضيه فان [illegible] حاصلة الى اعدام الجوهر
لوجود ضده وقد ابطلناه وان لم يقتض عدمه كان ذلك الجوهر باقيا بعد حصول ذلك الاعدام فلا يكون معدوما وانما
ان لم يعد ذلك الاعدام [illegible] استحال ان يكون [illegible] الفاعل المختار وهذا [illegible] الشبهة على احسن الوجوه [illegible]
الى [illegible] الكتاب والعلم [illegible] بعد الوقوف على ما ذكرناه وما يستدل به جالينوس الحكيم على ان الافلاك
لا تعدم [illegible] لو كانت الافلاك [illegible] المستقبل لظهر النقصان فيه [illegible] البلاد والاعصار ولو كان
كذلك لصارت الافلاك اصغر مما شاهدها القدماء المنجمون ولما لم يكن كذلك علمنا ان العالم لا يقبل الفناء
ـــــــ والجواب عن الشبهة الاولى ما تقدم من مسئلة الحدوث [illegible] مسئلة [illegible] وجود العالم
الفاعل المختار فلا يفتقر الى مرجح وهو ماخوذ من الاول على الايجاد في الازل والجواب عن الثانية انا نمنع ان الشيء
اذا كان [illegible] او [illegible] لا يلزم ان يكون تلك [illegible] او [illegible] بالزمان فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على البعض
وبعضها متاخر عن البعض ولا يلزم ان يكون ذلك بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر ولزم التسلسل وهو محال
[illegible] هذه المباحث [illegible] والجواب عن الشبهة الثالثة ما بينا من ان الامكان ليس امرا وجوديا فلا [illegible]
[illegible] والجواب ـــــــ عن الشبهة الرابعة ان نقول لم لا يجوز ان العدم باعدام فاعل كما صار
اليه القاضي ابو بكر رحمة الله عليه اما قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او [illegible] او لا يكون شيئا
ما المانع من ان يكون الاعدام [illegible] ويكون [illegible] الشرط [illegible] عدم المشروط [illegible] وعدم العلة
يوجب عدم المعلول [illegible] لا يوجب ذلك [illegible] الاطلاق [illegible]
من الاشياء [illegible] بعد وجوده [illegible] لا يعدم [illegible] بعد وجوده [illegible] العدم [illegible] الامر

اولا يتجدد بان لم يتجدد امر من الامور يلزم التسلسل بعد وجوده والعلم به ضروري وان تجدد امر من الامور فالمتجدد
لا يخلو اما ان كان وجودا او عدما والثاني محال اذ لو تجدد امر من الامور ومن قولنا تجدد العدم
والا لزم ان يكون العدم محالا لذاته واعيه والامتناع العلة المحض والنفي الصرف محال وان كان الي
محالا باطل ذلك لكم اذ لو تجدد عدمه لم يتجدد ذلك الكل واما ان كان وجوديا كان ذلك وجود الامر لو لا عدمه
للوجود لا دل وليس كلاما فيه فاذا ما ذكرتم يقتضي ان لا يعدم موجود بعد وجوده من المعلول اصلا هذا
الطلاق اما قوله حدوث الضد موقوف على عدم الباقي قلنا لا نسلم وهذا لان طريان الضد علة لعدمه
والعلة لا تحتاج الى المعلول فلا يلزم والضد لا يتوقف على عدم الباقي الكل فان قلت لو لم يتوقف طريان
الضد على عدم الباقي لجاز عنده وجوده بدونه فيلزم اجتماع الضدين قلنا ممنوع ما ذكرتم كل علة بالنسبة
الى المعلول اما قوله والوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع العدم نظرا بان الضد ليس ارتفاع الضد اولى
من العدم الباقي قلنا ما المعنى بذلك ان ليس ارتفاع الضد اولى من انعدام الباقي ليس الا مرا او السند الى
عمولنا وادها ان عنيتم الاول فهو ممنوع اذ المنع ان يحصل الضدين ليس الامر ما لا يصار هما وان يالطرفان
والباقي بالعدم وان عنيتم الثاني فمسلم ولكن يرجح جانبه الارتفاع ما لا يصار الطاري اولى بذلك
والباقي ولكن عدم العلة بالنسبة الى بعده ذلك الى الدليل ما دل عليه وجهه لكن هو الفاعل
اطلاقا على الاخر وليس كلما ولكن لم لا يجوز ان يعدم لانتفاء شرط وجوده وهذا امر جواز اجتماعا وذلك ان
الاعراض عندهم لا تبقى والجواهر لا تخلو عنها فاذا لم يخلق الله تعالى في الجوهر الاعراض لا يبقى الجوهر
قال المعترض والوجه الجوهر في وجوده فلو احتاج الجوهر في بقائه الى العرض لزم الدور ومن حال
اجاب الامام الاسناد رحمه الله عليه وقال لا نسلم لزوم الدور وهذا لان الجوهر فالقوى مثلا
فاذا العرض اختص بها العرض لا اخر وذلك مثل المضاف من الاول والثاني والمعلول لعلة الواحد مثل
الاجزاء والاعراض والاجسام المتسلسلة فانها لا يزال والا لزم فيه الدور فكذلك هذا الجوهر المعين
مثلا او ان فارق الموضوع احد ما عدم الاخر هذا تمام الكلام في هذه المسئلة مستقسم الاجسام الحكيم الى البسيط
فهو الذي يساويه كل واحد من اجزائه كلي في تمام الماهية والمعنى اعلم ان الجسم لا بد وان يكون مركبا
بالفعل واما عند المتكلمين من الجواهر الفرد واما عند الفلاسفة من الهيولى والصورة الا انها وما لزم منها او
عل بالعادة واعلم ان البسيط يطلق على معنى احدها البسيط الحقيقي هو الذي لا جزء له اصلا لا
من الوجوه والثاني هو الذي لا يكون مركبا من اجسام مختلفة الصور مثل الافلاك والعناصر اذا عرفت هذا
فلنرجع الى الكلام ونقول البسيط يتعرف ههنا ان الكلام هو البسيط الثاني بعينه والطبائع
لوا في

علم ذكر كل واحد منها او بعضه التقوم الخصوصي بها فيقول لم فيه بيان الاول ومن الحدد كرها الاقسام
الاسناد دلس الله روحه ههنا حد البسيط هو الذي يساويه كل واحد من اجزائه كله في تمام الماهية
وعلم سر الحد للجسم مركب من الهيولى والصورة وتكون الهيولى جزء من الجسم والصورة العام منه
والهيولى لا تكون مساوية لتمام الجسم في الماهية وكذلك الصورة لا تساوية الجسم في تمام الماهية فبطل ما ذكره هذا الحد
فاذا لا بد من ارادة مجازا وهو ان يقال هو الذي يساويه كل واحد من اجزائه المحسوسة كله في تمام الماهية العقلية
الماهية والذي ذكر الاطباء وهو انه الذي يكون جزء مساويا لكل في الاسم والحد مثل الماء والارض والهواء
من فيه يكون الحد حينا او العلة او انه انما الله اراد الذي ذكره حقيقة من اجسام مختلفة الطبائع واعلم
ان كل واحد من هذين التعريفين اما ان يعتبر بحسب الحقيقة او بحسب الحس اما التعريف الاول من التعريفين الاخيرين
فاعتباره بحسب الحقيقة انه الذي يكون كل واحد من اجزائه مساويا للكل في الاسم والحد وعلى هذا التفسير لا يكون شيئا
من الاعضاء بسيطا وذلك لان الاعضاء مركبة من العناصر الاربعة وطبيعة الجزء الارضي الذي فيه يخالف لطبيعة
الجزء المائي الذي فيه وكذلك يلزم ان لا يكون الفلك بسيطا لان جزء الفلك لا يسمى فلكا ولكل واحد من العناصر يكون
بسيطا لان الجزء من النار نار والجزء من الهواء هواء وكذلك الجزء من الماء ماء والارض واما اعتباره بحسب الحس فهو ان يقال انه
الذي يكون كل جزء محسوس منه مساويا للكل في الاسم والحد وهذا التعريف اعم من الاول فيندرج فيه اللحم والعظم وكل
لا يندرج فيه الفلك فان الجزء المحسوس من الفلك لا يسمى فلكا ولا يندرج فيه ايضا الاوردة والشرايين لان الشريان
والوريد اذا قطع طولا كان ذلك الجزء المحسوس لا يسمى شريانا ولا وريدا والاعضاء الاوردة والشرايين والاوردة من الاعضاء
الالية فعلى هذا الوجه هو البسيط بهذا الاعتبار والوجه واما التعريف الثاني واعتباره بحسب الحقيقة فهو ان يقال
انه الذي لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع فيندرج فيه الفلك لكن لا يندرج فيه شيء من الاعضاء واما اعتباره بحسب
الحس فهو ان يقال انه الذي لم يتركب من اجسام مختلفة محسوسة وهذا اعم التعريفات ويندرج فيه الفلك والاوردة
والشرايين ايضا وانما قلنا ان هذا التعريف اعم التعريفات لان الذي لا يكون حقيقة مركبا من اجسام مختلفة الطبائع
محسوسة اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع غير محسوسة واما ان لا يكون كذلك وعلى التقديرين اما ان يكون
الاسم موضوعا بشرط خاص او لا يكون كذلك فيحصل اقسام اربعة او لها ان لا يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع
ولا يكون الاسم موضوعا بشرط يختلف بالكل والجزء وذلك مثل النار والارض والماء وثانيها ان يكون مركبا من اجسام
مختلفة الطبائع ولكن يكون وضع الاسم بشرط مختلف في الكل والجزء وذلك مثل الافلاك وثالثها
ان يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع ولكن غير محسوسة والاسم غير مشروط بشرط يختلف في الكل والجزء وذلك
مثل اللحم والعظم ورابعها ان يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع وكان الاسم مشروطا بشرط يختلف فيه الكل

والحر وذلك مثل الوتد والمسمار اذا عرفت هذا فنقول قد لاح لنا ان المولف الذي ذكره الامام لتعريف
العقد الذي ذكرناه اولى من جميع ما قيل في ذلك اما قوله في تعريف المركب انه الذي لا يكون كذلك واعلم انه لما
عرف البسيط بانه الذي يساويه كل جزء من اجزائه كله في تمام الماهية وكان هذا التعريف مثل التعريف بالملكة
وعرف المركب بانه الذي لا يساويه كل واحد من اجزائه المحسوسة كله في تمام الماهية وكان هذا مثل العدم كان التقابل
بين البسيط والمركب من قبيل تقابل الملكة والعدم وقد تقرر ان الملكة اعرف من العدم فلا جرم عرف البسيط
اولا ثم قاس عليه تعريف المركب فان الجسم اما بسيط واما مركب لان الجسم لا يخلو اما ان يساويه كل جزء
من اجزائه المحسوسة كله في تمام الماهية او لا يساويه والاول هو البسيط والثاني هو المركب وهو مثل الراس
والعين والاعضاء ثم انه اما في هذا الموضع من المباحث فيبين ان البسيط اما فلكي واما عنصري
اما الاجسام الفلكية فعند بعض الفلاسفة انها الافلاك والكواكب ولا ثاني ولا ابطه ولا انه
والاصل البحر والالهام والكرة النار والعنصرية فلما فرغ من الكلام الاستاذ رحمه الله على تعريف
الجسم البسيط والجسم المركب اشتغل الى الكلام على الاجسام البسيطة الفلكية والاجسام البسيطة
العنصرية وهذا الى ومباحث السماء والعالم من كتب الفلاسفة والمرسوم للاعضاء البسيطة والاعضاء
المركبة ان ذلك موكول الى صناعة الطب وربما الفاق بشرحها للقانون فمن اراد فليطلبه ثم اذا عرفت
هذا فنقول اشد الكلام اولا على الافلاك لانها سابقة على العناصر واشرفها بما اشرف من العناصر وال
الكلام ظاهر فيبين الفصل اما ان الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فيكون موجود النقض
اعلم انه لما فرغ من بعض المذاهب شرع في ذكر الجهة على ما اثبتنا في الصنف وذكر فيه المقدمات
ونحن نعود الله بذكرها واحدة واحدة بافصح الامكان ان شاء الله تعالى المقدمة الاولى البيان في وجود
الجهة وذكر على اثباتها حجتين الحجة الاولى وهي قوله الجهة مقصد المتحرك ولقد عرفت هذا الحد ان الجهة
بقصدها المتحرك والنفي المحض والعدم الصرف لا يكون مقصدا للمتحرك واذا امتنع ان يكون شيء منهما امرا
وجوديا بان يقبل العين ان اعداد العين يكون مقصودا وكذلك المتحرك الى السواد الى البياض
بقصدها البياض ومن غير موجود قلت المتحرك الى الجهة بقصد ان يحصل فيها والاعدام المعدم
لا يقصد ان يحصل فيه المعدم وكذلك المتحرك من السواد الى البياض بقصد تحصيل ما الى البعد البياض
والمسيل لا تحصيل تعقد بعض الجهة بل الوصول الى النهاية اما قوله ومتعلق الاشارة هذا ابتداء الى الحجة
الثانية من الوجهين الدال على كون الجهة امرا وجوديا وتقرير ان الجهة محل الاشارة الحسية وما كان كذلك
لا بد ان يكون وجوديا اذ العدم المحض والنفي الصرف لا يمكن الاشارة الحسية والعلم به ضروري

فالجهة امر وجودي اما قوله وهي غير منقسمة اشارة الى المقدمة الثانية من المقدمات التي يحتاج اليها
ذلك الدليل الدال على امتناع الخرق والالتئام وغير ذلك من الصفات التي ذكرناها على الافلاك فنقول هذه
الجهة يمتنع ان تكون قابلة للقسمة الى غير النهاية لانها لو كانت قابلة للقسمة فاذا وصل المتحرك الى النصف المتباعد
منه فيه وبلغه فاما ان يبقى متحركا او لا يبقى متحركا فان كان الثاني كان ذلك من الجهة لا ما وراءها وان بقي
متحركا فاما ان يقال انه متحرك عن الجهة فحينئذ يكون الجهة ذلك الحد وما وراءه لا يكون جهة ولا النصف من الجهة واما
ان يقال انه متحرك بعد الى الجهة فحينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة وراءه فصح ما ادعيناه ان الجهة غير منقسمة
اما قوله ثم نقول انه لا بد من محدد لكونه محدد العلو والسفل محيط ومركز فاعلم ان هذا اشارة الى المقدمة
الثالثة وتقرير هذا ان يقال البيان يفتقر الى جسم محدد له لعدم الاختلاف بين الجهات لو لا تسير ذلك بل يكون
ووقوعه فيما يساويه من الملا والخلا والثاني باطل لانه ليس بعض الحدود المفروضة فيه في ذلك الخلا والملا
المساوية بان يكون جهة اولى من العكس واما ان كان الاول فاما ان يكون الجسم المحدد واحدا او اكثر من ذلك
والثاني محال لان احدهما اما ان يكون محيطا بالاخر او لا يكون فان كان الاول وهو المحيط كان في ذلك لانه
يحدد السفل بمركزه والفوق بمحيطه وذلك كذلك فلا يكون للمحاط اثر في ذلك اذ تحصيل الحاصل محال واما
ان لم يكن كذلك اعني لا يكون احدهما محيطا بالاخر بل يكون كل واحد منهما مباينا او منفصلا عن الاخر فهو محال ايضا
لان اختصاص احدهما بعدد العدم من الجانب المعدوم الاخر دون ما هو اعلى منه او اكبر لا بد وان يكون لامتياز
ذلك الحيز عن سائر الاحياز بخاصية ولنعود الكلام في سبب ذلك الى راس وامتنع ان يكون المحدد للجهات
جسما واحدا فاما ان يكون ذلك لكونه جسما واحدا لكونه كثيرا ايضا وهو محال لان الجسم الواحد من حيث انه جسم
واحد لا يحدد الا جهة واحدة وهي القرب فحدودا واما البعد فلا يتحدد واما ان يكون باعتبار كونه محيطا
جانبيه فيما بعد وذلك بان يتحدد بكونه محيطا حتى يحصل بسببه جهتان احدهما جهة الفوق وذلك نهاية
غاية القرب منه واما الثاني التحت وذلك نهاية غاية البعد عنه وذلك هو المطلوب فثبت انه لا بد من جسم محدد
للجهات اما قوله وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا لكان الجهتان اعني ما عنه واليه حاصلتان
له لا به واعلم ان هذا اشارة الى المقدمة الرابعة من المقدمات التي تفتقر اليها في بيان تلك المطالب وتقريرها
ان يقال الجسم الذي هو محدد للجهات يستحيل عليه الحركة المستقيمة لان كل متحرك على استقامة فهو منتقل
من جهة الى جهة والجهتان حاصلتان قبله فلا يكون هو محدد الجهات وقد فرضناه محددا هذا خلف فصح
ما ادعيناه ان الحركة المستقيمة على هذا الجسم محال اما قوله اذ المركب قابل للحركة المستقيمة لزم ان لا يكون
مركبا ولا خفاء فاعلم انه لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في تفصيل واستنتاج تلك المطالب من هذه الدلائل

الا وهو لا يكون ثقيلا لان الثقيل هو الذي يتحرك الى الوسط بالحركة المستقيمة والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة
على ما بيناه في الصفة السابعة ولا يكون خفيفا لان الخفيف هو الذي يتحرك بالحركة المستقيمة عن الوسط الى جهة
الفوق وذلك محال على الفلك المحدد للجهات الا ان يقول الخصم انه ثقيل او خفيف بمعنى اخر لكن ذلك لا بد
من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على جوازه عليه ويلزم ايضا ان لا يقبل الخرق والالتيام والكون والفساد اما
الخرق والالتيام فلانهما لا يعقلان الا بعد الحركة المستقيمة واما الكون والفساد فلان كل كائن وفاسد وانه
يصح الحركة المستقيمة عليه لان تكونه اما ان يكون في حيز غريب او ملائم فان كان الاول لزم عوده الى الحيز الملائم
له بالحركة المستقيمة وان كان الثاني فيحصل في حيز هذه الصورة له كان موصوفا بالصورة الاخرى فيكون ذلك
الحيز ما كان ملائما لذلك الجسم لاستحالة ان يكون المكان الواحد طبيعيا لجسمين مختلفين في نوع حقيقتهما
بل ملائما لذلك المكان كان قد اخرج الجسم الملائم له عنه وذلك الجسم الملائم لهذا المكان يكون طالبا بالطبع
للعود اليه بالحركة المستقيمة فاذن [illegible] ذلك المكان قابل للحركة المستقيمة وان كل كائن وفاسد
قابل للحركة المستقيمة والمحدد غير قابل لها فلا يصح عليه الكون والفساد واما قوله واذا لم يقبل
الخرق والالتيام كان بسيطا واعلم ان الفلاسفة اذا اثبتوا ان الفلك المحدد للجهات لا يقبل الخرق والالتيام
استنتجوا منه كونه بسيطا بمعنى انه غير مركب من اجسام مختلفة الطبائع وتقرير ذلك ان نقول كل مركب فانه
يصح عليه الانحلال وذلك لا يمكن الا بالحركة المستقيمة وكل مركب فلا بد ان يصح عليه الحركة المستقيمة
فينعكس انعكاس النقيض الى ان كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون مركبا لكن المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة
على ما مر بيانه فوجب ان لا يكون مركبا … وكل جزء يفرض فيه يمكن ان يحصل على الموضع الذي حصل فيه
الاخر وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة المستديرة اعلم ان الغرض من هذا الكلام بيان كون الفلك قابلا
للحركة وتقريره ان نقول قد بينا ان الفلك بسيط واذا كان كذلك لم يكن اجزاؤه مختلفة بل متساوية (?)
وكل اجزاء هذا شأنها وجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر لان المتساويات في تمام الماهية
يجب استواؤها في جميع اللوازم فكل جزء يفرض فيه فانما يمكن حصوله في حيز مساويه (?) … فيلزم ان يصح على
سائر اجزائه الملاقاة والمسامتة واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك … وكل ما
كان كذلك الى اخره المقصود … لما فرغ الامام رحمه الله عليه من اقامة الدليل على جواز الانتقال
على الفلك شرع في اثبات الميل المحرك له حتى يلزم من وجود الميل فيه وجود الحركة فيه بالفعل لان الميل
علة لوجود الحركة فاذا وجد لزم ان يكون متحركا بالفعل والغرض ان نقول لو لم يكن فيه ميل لما كان قابلا
للحركة والثاني باطل فالمقدم مثله واذا بطل عدم الميل لزم ثبوت الميل فيه واما بيان انه لو لم يكن

له ميل لما كان قابلا للحركة وذلك لانه لو جازت عليه الحركة فلا يخلو اما ان يقع في زمان او لا في زمان والثاني
باطل لكان القول بجواز الحركة عليه مستلزما لمحال وانما قلنا انه يستحيل وقوع تلك الحركة في زمان لان ذلك
الجسم اذا قطع مسافة معينة في زمان معين فاذا قدرنا جسما اخر يكون له الميل الطبيعي فلا بد وان يقطع
تلك المسافة في زمان اطول لحركة قسرية لان الميل الطبيعي يعاوق الحركة القسرية فيحصل لتلك الطبيعة
ولا بد وان يكون لاحد الزمانين نسبة الى الاخر فاذا فرضنا ميلا اخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبته الى الزمانين (?)
الاولين وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة في مثل الزمان الذي قطعها عديم الميل لانه اذا كان الضعيف (?)
يطول الزمان الذي هو عائق عن بطء الحركة هو نسبة الميل الطبيعي فلما كان الميل الطبيعي اضعف كان البطء
اقل والزمان اقصر فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وهذا محال واما الثاني فعوانه (?)
حركة عديم الميل لا في زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون في مسافة وكل مسافة منقسمة فيكون
النصف بالنصف الحركة الى اخرها ويكون النصف قبل الاخر فكل حركة ففي زمان فقد بان فساد هذا القسم
ويلزم منه امتناع الحركة على الجسم الخالي عن الميل فاذن لو لم يكن فيه ميل لما جازت الحركة عليه وقد بينا جواز الحركة
على الفلك فاذن القول بخلوه عن الميل محال فاذن الميل فيه موجود واذا كان الميل فيه موجودا واعلم ان السؤال
الذي ذكرناه على بطلان امتناع القول بالخلاء على ما ابتنى (?) الامام الاستاد رحمه الله عليه وقد قررناه
… هاهنا … فلا نطول (?) … وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالا
ستدارة … لما فرغ الامام الاستاد رحمه الله عليه من بيان ان الفلك له ميل محرك يلزم ان يكون
متحركا لان الميل هو محركه والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لما مر انه بسيط … القوة المحركة
سالمة عن العائق … ان … المتحرك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هذا ما اشار اليه الشيخ في الشفاء
… واذا ثبت كونه متحركا فلا يخلو اما ان يقتضي ذلك الميل حركة مستقيمة او مستديرة والاول
باطل لما بينا انه لا يقبل الحركة المستقيمة فاذن ذلك الميل يقتضي حركة مستديرة وهو المطلوب …
وكل متحرك بالاستدارة فحركته ليست طبيعية والا لتحرك بالطبع الى ما هرب عنه بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة
طالبة للشيء الواحد وهاربة عنه وهو محال … لما فرغ الامام رحمه الله عليه من بيان كون الفلك
متحركا على الاستدارة شرع في بيان كونه متحركا بالارادة والاختيار وتقرير ذلك ان نقول اعلم ان الحركة اما
طبيعية او قسرية او اختيارية لان المحرك للجسم اما ان يكون خارجا عنه او لا يكون … فان
كان الاول فهو القسرية … والاول هو الحركة الاختيارية والثاني الحركة بالطبع والثالث الحركة
القسرية اذا عرفت هذا فليس لحركة الفلك بالاستدارة طبيعية ولا قسرية فتعين ان تكون ارادية
وهو المطلوب

واما قولنا انه يمتنع ان يكون حركته بالقسر لا بالطبع وذلك ان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب
لحالة ملائمة وذلك محال في المستديرة فاذن لا يكون طبيعية واما قولنا ان ذلك محال في المستديرة فلانه لا يمكن
ان يكون هربا لان كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فحركته عنها هي حركته اليها والمهروب عنه بالطبع لا يكون
مقصودا اليه بالطبع لا يقال [illegible] المستقيم الحركة يطلب كل نقطة وعند وصوله اليها
يفارقها ويهرب عنها لانا نقول ان الطبيعة وحدها ليست مبدأ للحركة بل ذلك بمشاركة الاحوال الغير
الطبيعية لما [illegible] من القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى النقطة المعينة كانت مع حالة مخصوصة
غير ملائمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول هناك
ولما لم [illegible] تلك النقطة لم [illegible] ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا بالشيء الواحد دفعة واحدة
فزال السؤال واما قولنا انه يمتنع ان يكون تلك الطبيعة طالبة لشيء ملائم لان الطبيعة اذا اوصلت الجسم الى الحالة
المطلوبة انقطع تحريكها فلو كانت المستديرة طبيعية كانت منقطعة وليس كذلك واما قولنا ان المطلوب الطبيعي [illegible]
فانه يجب ان يكون على اقرب الطرق والا لكانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال [illegible]
عنه وذلك محال واقرب الطرق هو المستقيم فاذن كل حركة طبيعية [illegible] مستقيمة [illegible]
ما لا يكون [illegible] ان الحركة المستديرة يمتنع ان يكون طبيعية واما قولنا انه يمتنع ان يكون قسرية
اما اولا فلان القسرية على خلاف الطبيعة ولما امتنع كون تلك الحركات طبيعية امتنع ان يوجد ما يخالف الطبيعة
فامتنع ان يكون قسرية واما ثانيا فلان كل قاسر فلابد وان ينتهي الى طبيعة او ارادة [illegible] الحركات
من الحركة المستديرة [illegible] تلك العلوم الحكمية واذا ثبت ان الحركة المستديرة التي للفلك ليست طبيعية ولا
قسرية واعلم ان الحركة اما طبيعية او قسرية او ارادية [illegible] ان يكون حركته ارادية [illegible] والقران
يدل على ان حركة الفلك بالاختيار قال الله تعالى وكل في فلك يسبحون وانما جمع بالواو والنون للعقلاء [illegible]
وقال الله تعالى والشمس والقمر [illegible]
[illegible] اعلم انه [illegible] الامام [illegible]
عن هذا الكتاب فان احصاء جميع ما ذكر [illegible] كلها وذلك متعذر [illegible]
[illegible] على جميع [illegible] كانت [illegible]
[illegible] الذي لا بد منه [illegible] هذا الكتاب
[illegible] والمباحث [illegible] تحدد الجهات
لا يكون [illegible] لاختصاص احد المقدارين بالقرب والبعد

دون ما هو اكثر واقل لابد وان يكون لخاصية لذلك احد [illegible] ان يكون ذلك التخصيص بالفاعل
المختار مع تساوي الجهات على ما ذهب اليه اهل السنة [illegible] والمعتزلة واما [illegible]
قالوا اما المانع من ان [illegible] من الحكمة [illegible] فيكون [illegible] كل واحد منها
[illegible] من القرب والبعد ولا يمكن ابطال الاول والثاني الا بابطال القول بالفاعل الحكيم [illegible] ذلك
سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يكون احدهما محيطا بالآخر [illegible] فلا يكون
للمحيط [illegible] قلنا هذا الكلام انما يستقيم ان لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك
حتى يمتنع اجتماع العلتين على معلول واحد فلم قلتم انه متقدم [illegible] النمط السادس من كتاب الاشارات
انه ليس للفلك المحيط تقدم على الفلك المحاط ولئن سلمنا ولكن الفلك المحيط لا يمكن ان يكون محددا للجهات
الحركة المستقيمة وذلك لان النار اما ان يكون مطلوبها مقعر الفلك المحيط او مقعر فلك القمر والاول باطل والا
لكانت النار ابدا خارجة عن حيزها الطبيعي فيكون ذلك قسرا دائما [illegible] عند الفلاسفة وان كان الثاني
كان محدد الجهات الاجسام العنصرية فلك القمر وذلك يبطل [illegible] ولئن سلمنا ولكن ما الدليل على انحصار
[illegible] ولئن سلمنا ولكن لم قلتم ان المحدد
لا يتحرك بالاستقامة [illegible] المسالك المتقدمة [illegible] على
هذا الحرف [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] والفاعل [illegible]
[illegible] الفلك [illegible] الدليل [illegible] ولكن هنا
[illegible] فلك عطارد [illegible] فلك الزهرة [illegible]
[illegible] الفلك المحدد خاصة
[illegible] جميع الافلاك [illegible] سلمنا ولكن لم قلتم
ان [illegible] الحركة على الفلك [illegible] الآخر فلا
[illegible] على [illegible]
[illegible] سلمنا [illegible] الفلكين [illegible] الفلك المحيط
[illegible] المحيط [illegible] سلمنا ولكن لم قلتم انه
[illegible] لان [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] او العرض

والاخر الامكان الذي هو الاستعداد التام وذلك امر لا يثبت الا عند حصول العلة الفاعلة وحصول جميع
الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان عنيتم بقولكم الفلك يمكن ان يكون متحركا الامكان الاول فهو مسلم ولكنه لا يدل
على وجود المثل الذي هو علة لوجود الحركة وشرطها لان الاستدلال بكون الفلك قابلا للحركة من حيث هو هو على
وجود علة الحركة وشرطها باطل فهو مثل ان هذا النطق تعالى يمكن الاتصاف بالاحتراق او بالاحراق وبدون المحرق
فلا امكن حصول الاحتراق وحده وحصول المحرق وحده بالفعل ولما كان ذلك باطلا وان عنيتم به كون الفلك مستعدا
استعدادا تاما للحركة الان ذلك لو ثبت لكفاكم في حصول المطلوب لكن النزاع فيه فسلمنا ولكن ما ذكرتم من الدليل
الدال على كون الفلك مشتملا على المثل فقد ابطلناه عند كلامنا في الخلا نفيا واثباتا فهذا ما يحضرني من الاسولة
على هذا الكلام ... واما العناصر الى قوله وزعموا ان الحركة تحيط المستقيمة الاجسام البسيطة
اما فلكية واما عنصرية ولما فرغ من الكلام على الاجسام الفلكية اشتغل منها الى الكلام على الاجسام العنصرية
التي هي الارض والماء والهواء والنار قالوا الارض محفوفة بالماء ومعناه ان الماء طاف على الارض وهو ان الماء
بالهواء معناه ان الماء محفوف بالهواء وقوله والهواء بالنار اي والهواء محفوف بالنار موسى وانما كان
منطويا بعضها على البعض بعض من ان كرات الافلاك منطوية على كرات العناصر على ترتيبات الطبيعية ثم ان
النار حافة بكل الهواء ومحيطة بها وكل الهواء حافة بكل الماء ومحيطة بها والماء غير حافة بجميع الارض فان البعض
منها بارزة وصافية كي الهواء فاعرفه ان الفلك النار وهي محيط بالهواء والهواء بالماء والماء غير محيط بالارض
والارض في وسط العالم ... وزعموا ان الحركة تحيطه الى قوله الا ان هذا الكلام العقلي اقول
من هذا الكلام افادة الدليل على ترتيب العناصر ... على ان الوضع الملائم للجسم
هو النار وحيث ان الاول الخلا محال علمنا انه ... والفلك يتحرك على جسم ... مجاور له
ذلك الجسم وذلك ... النار ... لا يسلك ... ان يكون حارا
محرق وذلك هو النار ... الجسم الذي هو في غاية البعد عن ... حركة الفلك ... باردا
وذلك هو الارض والجسم الذي لا يكون ... وذلك هو الهواء والماء ...
الماء طاف على الارض ... هو البرهان على
ترتيب ما اشار اليه الامام رحمه الله عليه قال ... الكلام الواجب ان يكون النار مجاورة للفلك لانه
لو لم يكن مجاورا له لكان ... او يكون ... الاول محال
امتناع الخلا والثاني محال ... الحركة على ... فيكون العنصر الناري ... واحد وذلك محال
نظام هذا العالم ... الى الحكمة كيف جعل الخالق المجاور لكل جسم ملايما له ... النار

رقته وحرارته ... الماء ملائم للهواء برطوبته ولطافته وملائم للارض ببرودته والعناصر المتناسبة متجاورة فيصدق
مثل النار والماء والهواء والارض متساعد وكلما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان منها اكثف فهو عنه
ابعد فهذا هو الترتيب المحكم الذي عليه الوجود ... الا ان هذا الكلام يقتضي ان يكون الارض ابرد من الماء
فهو الى قوله وزعموا العقلي ... اعلم انه لما قرر ترتيب العالم العنصري بالوجه الذي ذكرناها اورد عليهم
اشكالا ... مما ذكروه ان يكون الارض ابرد من الماء لبعدها عن الفلك المتحرك الحار وهو الملاقي ... واعلم
ان هذا الذي ذكر مذهب ... حتى قال الارض ابرد من الماء واحتج عليه بامرين احدهما ترتيب
العناصر والثاني الجمود والكثافة ... البرد واستيلاء وهذا المعنى ... واحتج الحكماء على ان
الماء ابرد من الارض بسبب الاحساس ببرودته وقلة احساسنا ... الارض واجاب ... عنه ابو البركات
بان الماء لطيف له غوص في المسام ... ولا كذلك الارض فلهذا احسسنا ... الماء فوق ما نحس من برد
... وما ذكره ... ان يكون النار ... الرطوبة لان الرطب ... سهولة قبول الاشكال
... عند الامام ... بسهولة الالتصاق ولا شك ... الرطوبة ... الهواء ...
... بسهولة الالتصاق لا يكون الهواء رطبا واذا كان الرطب عبارة عن الشيء الذي يقبل الاشكال بسهولة
والنار تقبلها بسهولة ... ان يكون النار رطبة ... الحكماء ... ان النار حارة
يابسة ... وزعموا ان هذه الاربعة قابلة للكون والفساد الى قوله واما المركبات العنصرية
... هذا الكلام بيان جريان الكون والفساد في هذه العناصر الاربعة ومعناه ان النار تصير هواء والهواء
ماء والماء ... وكذلك ... العناصر يمكن ان ينقلب كل واحد منها الى الاخر ولما كانت العناصر اربعة وقع فيها اثنا عشر
... الكون والفساد ... صيرورة الارض ماء او هواء او نارا او صيرورة النار ارضا او ماء او هواء او صيرورة
الماء ارضا او هواء او نارا ... ان انقلاب الارض ... انقلاب الماء ارضا والله
... البرهان ... بالكون والفساد ... ذلك البرهان
... تلك الاقسام ... جميع الاقسام ... جواز الكون والفساد في الاقسام الثلثة فالاول
... على انقلاب الارض ماء وذلك ان اهل الحيل يحلون الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة ولعله ذلك
... الملح ... ولكذلك النوشادر ... الاجساد
... الى الملحية ... بالنوشادر ... قال صاحب الاكسير ... التحليل
... الاجساد ... الماء ... مجموعهما ملحا ... الرطوبة الكلية
... واما ... جواز انقلاب الماء هواء والهواء ماء ... الاول فلان الماء ... عند التسخين

بحيث يصير كله هواء واما عكسه فلان الاناء الفضة والنحاس وغيرهما مما يشبههما اذا وضع فيه الجمد حصل بدوره ندا
فانه يجتمع على اطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا تخلو اما ان كانت ماء قبل اجتماعها على اطراف الكوز او يقال انها ما
ما والاول اما ان يقال انها كانت في الهواء لكنها لصغرها وحدث جريان الهواء اليها ما كانت متكثرة من الجرو الصعال
الهواء وهو يجمع على اطراف الكوز فلما برد الاناء تجدد برد الهواء فتعلق بتلك الاجزاء فبردت واجتمعت على
الكوز بسبب ذلك قطرات والى هذا السبب ذهب صاحب المعتبر او يقال انها حصلت بتلك القطرات الحاصلة فيه
على سبيل الترشح والاول الذي قاله صاحب المعتبر باطل لان تلك القطرات كلما اخذناها اجتمعت من اوان
ولو كان الامر على ما قاله صاحب المعتبر لما كان كذلك لان الهواء الذي يرد بتلك القطرات المجتمعة والهواء
كلما مكان يجب ان لا يحصل من اجزائه [illegible] الى حد يشبه [illegible] وهو ان يقال ان ذلك الما كان
بسبيل الترشح باطل لوجوه الاول ان الماء الحار الطف من البارد فكان يجب ان يكون هذا في الماء الحار اولى
فهو اكثر وليس كذلك والثاني ان هذه القطرات قد تجتمع على اطراف الكوز فوق الموضع الذي فيه الما
والترشح انما يكون في الموضع المحاذي للترشح والثالث وهو انا نجد هذا المعنى وان كان في الكوز الجمد وما
بحيث لا يحال فيه شي بل كان [illegible] عن التحلل كان اجتماع القطرات اكثر واتم فلما بطل القسمان
تعين الثالث وهو ان هذه الاجزاء المائية لم تكن بل حصلت من الهواء وهو المطلوب واما بيان جواز انقلاب
الهواء نارا فذلك ان كور الحداد اذا الح عليه بالنفخ وحبس الهواء فيه لم يترك ان يخرج ويدخل فانه يعرض [illegible]
ما فيه نارا فقد بينا جواز انقلاب الارض ماء وذلك يدل على ان هيولى الارض قابل لهيولى الماء وعلى ان [illegible]
ما جاز على الارض ولما بينا جواز انقلاب الماء هواء دل ذلك ايضا على ان هيولى الماء قابل هيولى الهواء فيكون [illegible]
الارض قابلا لهيولى الهواء لان قابل القابل قابل فجاز على هيولى الهواء ما جاز على هيولى الارض ولما بينا انقلاب
الهواء نارا دل ذلك ايضا على ان هيولى الهواء قابل لهيولى النار فيكون هيولى النار قابلا [illegible]
المذكور فاذن جاز على كل واحد منها ما جاز على الاخر فاذن الكون والفساد على جميعها جائز وهو المطلوب [illegible]
للاستاذ رحمه الله عليه اشكال في هذا الكلام على جواز انقلاب النار هواء فقال النار اذا انطفت [illegible]
هواء واعلم ان النار على قسمين احدهما النار التي عندنا اذا انطفت والثاني النار التي نشاهدها في الشهب
اما انطفاء النار التي عندنا فاكثر قالوا يكون بسبب فساد الصورة النارية ويكون صورة الهوائية لا بسبب
هذا الغرض عليها واما انطفاء [illegible] في الشهب فاكثر بسبب انحلال النار [illegible] تلك الاجزاء التي [illegible]
والنار الصرفة لا لون لها فاذا [illegible] فقعد انها طفيت واما نفوذ الهواء [illegible]
[illegible] من امر الجمد والاناء والصالة لا تكون صحيحة [illegible] فيصير في الصحيح هواها فيعلق ذلك الهواء [illegible]

٢٠٠

192

ما طرا من غير ان [illegible] النهار موضع اجزاء ذلك يدل على انقلاب الهواء ماء وقوله والماء يتعلق ان ايضا عند البيان
جريان الكون والفساد بين الماء والارض ونعرف من ان اصحاب الاكسير يعتقدون المياه حجارة صلبة وقد شهد
الثقات بانهم شاهدوا امثالها [illegible] منها كل الحجارة المحسوسة [illegible] واما المركبات فزعموا
ان هذه العناصر اذا اختلطت انكسرت سورة كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الاخر فحصل كيفية متوسطة هي المزاج
[illegible] لما فرغ [illegible] من بيان جواز الكون والفساد على العناصر اشتغل ببيان الاستحالة عليها وبواسطة
ذلك يحصل المركبات من هذه العناصر وانواع المركبات من المعادن والنبات والحيوان والفرق بين الكون والفساد
والاستحالة ان الكون والفساد عبارة عن تبدل الصورة النوعية كان الهواء فقد صورته الهوائية ويلبس الصورة
المائية واما الاستحالة [illegible] الكيفيات بعضها ببعض مع بقاء الصورة النوعية مثل الماء يسخن
فانه يزول عنه البرودة ويحصل له الحرارة مع بقاء الصورة المائية والكلام هاهنا في بيان جواز الاستحالة وفي الكيف
وفي بيان كيفية [illegible] كل واحد منها بالاخر اما المقام الاول فاعلم ان فيها الكمون والقول بالاستحالة وقالوا
بالكمون والظهور [illegible] مذهبهم [illegible] قالوا الاجسام لا [illegible] المحسوسة فالحار لا يصير
باردا والبارد لا يصير حارا فان قالوا وما شاهدنا من صيرورة البارد حارا والحار باردا فعلى قولهم
مذهبان الاول [illegible] الكمون [illegible] من الاستحالة فالماء اذا سخن صار بعض اجزائه نارا واختلطت بالاجزاء
المائية فان كانت الاجزاء النارية قليلة كانت السخونة قليلة وان كانت كثيرة كانت السخونة كثيرة ومنهم من اجرى
على [illegible] الكون والاستحالة [illegible] الكمون والظهور وقالوا الاجسام
لا توجد شي منها بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من كل الطبائع لكنه يسمى باسم الغالب فيها فاذا لقيه
[illegible] الغالب عليه من جنس ما كان [illegible] برز ذلك المغلوب من الكمون ويختلط بالاجزاء التي كانت غالبة
[illegible] احساسا لا يمكن التمييز بين اجزائها فيحصل [illegible] امرا بين الحار والبارد والحرف الثاني
قالوا الجسم البارد اذا صار سخنا فالسبب فيه دخول اجزاء نارية فيه من الخارج فاذا اختلطت بالنار احس
من متوسط من الحار والبارد فهذا هو المذاهب المذكورة في هذه المسالة اما القول بالكمون فباطل لان ذلك
اما ان يكون على سبيل المداخلة وهو باطل لما بينا ان تداخل الاجسام محال او على سبيل المجاورة وهو باطل ايضا
لان الاجزاء المائية اما ان يفعل الحرارة عن الاجزاء النارية او لا يفعلها فان كان الاول لزم القول بالاستحالة في
سياق الكلام وان كان الثاني فهو محال لانه يلزم ان يحس ببعض اجزاء الماء في غاية البرودة ويحس ببعضها في غاية
السخونة وبعد العلم فساد قول من قال ان بعض اجزاء الماء ينقلب نارا واما القول بورود الاجزاء النارية على
الماء فهو باطل ايضا [illegible] كثيرا [illegible] شعلة [illegible] فيسخن كله نارا فلو كان

ذلك بالنور وذو حرارة لا تنفصل عن النار التي هي مثل الشعلة وأما ثانيا فلأن الجسم يسخن بالحركة والحك والخضخضة
من غير وصول نار إليه وإذا بطلت هذه الأقسام تعين القول بالاستحالة المتعين الثاني اختلف العقلاء
إذا اختلطت العناصر وانكسرت كيفياتها عن محوضها فالكاسر لمحوضة أضدادها من محوضة الأجزاء هل
الكاسر لبرد الماء هو حرارة النار والكاسر لحرارة النار هو برودة الماء أو الصورة النارية هي الكاسرة لبرودة
الماء والصورة المائية هي الكاسرة لحرارة النار والذي ذهب إليه الأطباء أن الكاسر لكيفية أحدهما هي كيفية الآخر
فالكاسر للحرارة البرودة والكاسر للبرودة هي الحرارة والذي صار إليه الحكماء أن الكاسر لكيفية أحدهما صورة
الآخر واحتج الحكماء على بطلان مذهب الأطباء بأن قالوا إنه قد تقرر أن العلة مع المعلول وإذا ثبت هذا
فنقول لو كان الكاسر لسورة كل واحد منهما سورة الآخر لا يخلو إما أن يحصل الانكساران معا أو الانكسار
معا والأول محال لأن سورة برودة الماء لو كانت هي الكاسرة لسورة حرارة النار يلزم أن يكون سورة برودة الماء
موجودة من زمان انكسار سورة حرارة النار لأن العلة مقارنة للمعلول ولو كانت سورة حرارة النار هي الكاسرة
لسورة برودة الماء وجب أن يكون حرارة النار على قوتها وصرافتها موجودة حال انكسار صرافة برودة الماء فيلزم
أن يكون كل واحد منهما موجودا حال كونه مفقودا وهو محال وأما الثاني وهو أن لا يحصل الانكساران معا بل على
التعاقب فهو محال أيضا لأنه إذا انكسر المكسور أولا صار مغلوبا وإذا صار مغلوبا استحال عوده غالبا
إذا لم يؤثر في انكساره حال كونه على صرافته بل لا يؤثر في انكساره حال كونه مغلوبا كان ذلك أولى فهذا ما استدل
به الحكماء على إبطال مذهب الأطباء قالت الفلاسفة فالحق أن الكاسر لحرارة النار وكاسر
من برودة الماء الصورة النارية والكاسر أعني الصورة المائية والنارية موجودتان حال الانكسار بعد وفيما نقول الصورة
مقارنة للمعلول وحينئذ يكون كل واحد من العناصر المتضادة كاسرا ومكسورا عند امتزاجها ولا يلزم على
ذلك المحال قالت الأئمة إنما الفلاسفة يلزمهم من المحال ما لزم أصحابهم من الأطباء وذلك أن الصورة
النارية إنما تكسر من برودة الماء بواسطة الكيفية القائمة أعني الحرارة المنبعثة عن الصورة النارية والصورة
المائية إنما تكسر سورة حرارة النار بواسطة الكيفية القائمة بها وهي البرودة فإذن تلك الكيفيات
من أجزاء العلة الكاسرة لسورة كل واحد منهما والعلة مقارنة للمعلول فيلزم تلك الكيفيات على صرافتها
موجودة حال انكسارها وخروجها عن صرافتها وحينئذ يلزم المحال الذي ألزموه الأطباء فهذا تمام الكلام
في هذه الجواهر وكلام صاحب الكتاب ظاهر لا يحتاج إلى الشرح مستمر في العقول والملائكة والجن
والشياطين قالت المتكلمون إنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة والفلاسفة وأوائل
المعتزلة ينكرون ذلك المفسر اعلم أن الفلاسفة استدعوا لا روحانية ليست بأجسام ولا
جسمانية

وقالوا المراد من الملائكة التي أشار إليها الكتاب الإلهي وورد الشرع بوجودها وكونها قوامة ومدبرة في
هذا العالم عبارة عن العقول وأنكروا وجود الملائكة بالمعنى الذي ذكره المتكلمون وقالوا إنها أجسام لطيفة
خلقت من النور ومن الريح والله تعالى أقدرها على التشكل بالأشكال المختلفة وأقدرها على التصرف
على التصرف في هذا العالم ووافقت مشايخ المعتزلة الفلاسفة في إنكار الملائكة والجن والشياطين بالمعنى
الذي يذكره أصحابنا رحمة الله عليهم واحتج الفلاسفة على عدم الملائكة والجن والشياطين بالمعنى الذي
يذكره أصحابنا فقالوا إما أن يكون لطيفة أو كثيفة فإن كان الأول لزم أن لا يكون قوية على الأفعال الشاقة
الصعبة مثل هدم الجبال وقلبها وخسف البلاد والزلازل ومعلوم أنه ليس كذلك فإنها عندكم هي المتصرفة
في هذا العالم بأمر الله ومشيئته وإن كان كثيفة وجب أن نشاهدها سليم الحاسة إذ لو جاز أن يكون
بحضرتنا شيء كثيف ونحن لا نشاهده لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وأنهار جارية ونحن لا نشاهدها ومن المعلوم
أن من جوز هذا الباب يؤدي إلى الشك في الضروريات والقدح في البديهيات فإن علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وأن
البعير والإنسان لا يجتمعان في مكان نصف أمور من اعتقادنا بأنه لم يحضرنا الآن جبل أعظم من جبل قاف وأن بحضرتنا
مثل نصف العالم ولو جاز تطرق الخلل إلى هذا الاعتقاد جاز تطرقه إلى الأول وذلك يرفع الأمان عن العلوم
بأسرها المفسر والجواب أن الإمام المصنف لما فرع من بيان الأستاذ رحمة الله عليه من نقل المذاهب
وذكر ما تمسك به الخصم في هذه المسألة شرع في الجواب عنها فنقول اللطيف يطلق على معنيين أحدهما عدم
اللون أي ما لا ... القطعة الطيبة من البلور جسم لطيف وللهواء جسم لطيف بمعنى عدم اللون في الأول وعدم
إطلاق الثاني ... اللطيف ... يقابله من العوام كالزجاج الرقيق إذا ... هذا بمعنى ما المانع من أن يكون
الجن والشياطين والملائكة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وعلى هذا لا يمتنع عليها الأعمال الشاقة
... إنها لطيفة بمعنى رقة القوام ولكن ما المانع من أن الله يحفظها عن التفرق ويقدرها على الأعمال الشاقة
العظيمة كيف وإن ... أن الفاعل لجميع الأعمال هو الله تعالى بقدرته وما عداه ليس إلا محل التكسب وكذلك
... إنها أجسام كثيفة ولكن لم قلتم إنها لو كانت كذلك لوجب أن نراها سليم الحاسة وقد بينا أن
الإحساس عند اجتماع جملة الشرائط غير واجب فعلى هذا لا يمتنع أن يكون كثيفة ونحن لا نراها ولا نشاهدها
لأن الله تعالى لم يخلق رؤيتها إدراكا وجاز أن نراها ونشاهدها إذا خلق لنا رؤيتها إدراكا وحتى الآن ...
على أنه ... الأولياء ... رضي الله عنهم ... وأما الفلاسفة فقد زعموا أنها لا معنى ولا ... بالمعنى
المفسر لما فرغ الإمام رحمة الله عليه من الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين شرع في نقل مذاهب
المقرين من بعض الفلاسفة وذلك أن فريقا منهم قالوا بوجود الملائكة والجن والشياطين لأن ... الإلهية

الحيوان عن وجودها بحسب الميل للمادة وبينهم اختلاف هو انهم منهم من قال انها جواهر لا جسمية ولا حالة في المتحيز
وتدبيرها بنفسه وهذا النوع بالعقول والنفوس ومنهم من قال انها اجسام نورانية مخالفة للارواح البشرية ومنهم من قال انها هي
الارواح البشرية المفارقة لابدان الاجسام فالوا ان الارواح المفارقة لهذه الابدان اما ان تكون خيرة او شريرة
فان كانت خيرة صار لها فعل الخير ملكة مادية لابدان تلك الملكات العلمية والاخلاق المرضية فيصير
من جوهرها كما قال الشاعر يحشر المرء على ما مات عليه ثم ان هذه النفوس تجد ان في ما يناسبها
من النفوس البشرية الخيرية ان الحسنية عليه الصلاة يتعلق بابدانها نوع من التعلق وتعاونها على افعال
وتلهمها الخير والسعي الى السعادة وتحسن لها الافعال المرضية وتقبح عندها الافعال الخسيسة وهذا هو
السلطان كما نطق الكتاب العزيز حيث قال شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا
واما ان كانت تلك النفوس خبيثة بسبب اكتساب الصفات الخبيثة وبغض الصفات المرضية وصار لها فعل الشر
ملكة مادية لابدانها ومعها تلك الصفات الفاضلة والاخلاق الخبيثة وحصل لها بسبب الاتحاد الى ما يناسبها
وتميلها الى الشر والعنف والاخلاق الخبيثة وتتعلق بابدانها نوع تعلق واعانتها على افعال الخير والصلاح
وارته الحق حقا ولعانته على اتباعه واريه الباطل باطلا واعانته على اجتنابه والهمته الخير والصواب وحسنه
طرق الضلال والفساد وهذه الارواح هي الملائكة وكان القسم الاول مناسب لهذا القسم فلذلك هذا القسم سمي
النفوس عن ذلك القسم الاول قال عليه السلام الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها
اختلف والله تعالى هو العالم بحقائق الامور وحقائقها … مسلم كل موجود فلا بد وان يكون بعضهم
ثم المتكلمون انكروا كون التعين امرا وجوديا واحتجوا انه يفضي الى اخر التعينات اعلم ان الامر ان
اما ان يكون … يكون مختلفة الحقيقة فان كان الاول يتم كل واحد منهما عن الاخر بتشخصه
فهو المراد من تعينه والثاني كان امتيازهما عن الاخر فهو محال واما ان اختلفا في الماهية فان …
نفس الماهية لا بالتعين اذا عرفت هذا فنقول ذهب المتكلمون الى ان التعين ليس وصفا وجوديا زائدا
على الذات المتعينة وذهب جمع من الحكماء الى ان التعين والتشخص صفة وجودية زائدة على الاشياء الاشخاص
والمتعينات واحتج المتكلمون بوجوه الاول ما قاله لو كان التعين امرا وجوديا زائدا على
الماهية فكانت له ماهية نوعية مقولة على اشخاص التعينات فيكون تشخصه كل تعين وتلك التعينات
زائدة على ماهيته لان كل تعين فله من حيث انه تعين ماهية كلية اي هو مسمى بمجمل الشركة والكلام
التشخصية الثانية كما في الاول ولزم التسلسل اجاب العلامة عنه قالوا التعين ان كان
له مفهوم وراء المفهوم من المعينة فحينئذ يقتضي بان مفهوم مفهوم المعينة … والامكان

التعين بحسبها لذاته ويكون تعينه نفس ذاته لا زائدا عليه فلا يلزم التسلسل وهذا لما ذهب الحكيم … قال ان الوجود
زائد على ذات الموجود والوجود ليس له ماهية وراء كونه موجودا فلا يحتاج الى وجود اخر حتى يلزم التسلسل
فكذلك هنا وكذلك من ذهب الى الوحدة امر وجودي زائد على ذات الواحد والوحدة ليس لها ماهية وراء كونها وحدة
فلا يلزم التسلسل فكذلك هنا الوجه الثاني من الدلائل الدالة على ان التعين والتشخص ليس امرا زائدا
على ذات المعين وجوديا هو انه لو كان وجوديا لا بد وان يكون صفة قائمة بذات المعين فاما ان يتوقف اختصاصه
من دون غيره على انضمام ذلك المعين غيره او لا يتوقف عليه والاول محال والا لكان الشيء متعينا قبل ان كان
متعينا … فاما ان يكون بهذا التعين او بغيره والاول باطل والا لتوقف الشيء ذلك التعين الى التعين
على نفسه والثاني … وهو محال بالضرورة والثاني محال ايضا والا لكان يلزم ان يكون المعين متعينا قبل … الى تحصيل
الحاصل محال واما اذا ما عاد الكلام … الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واما الثاني ان القسم الثاني باطل
وذلك انه حينئذ لا يكون اختصاصه اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به …
بطل التعين … امرا وجوديا اجاب العلامة عنه على اصولهم بان قالوا
التعين اما ان يكون معلول ماهية التعين او لا يكون فان كان الاول كان نوعه في شخصه واما ان كان الثاني فلا بد له
من مادة ومادته لا بد وان يكون مخصصه باعراض مخصصة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض علة لتشخص ذلك الحادث
ومن المعلوم ان تقترن تلك المادة في تلك الوقت فرد اخر من ذلك النوع حتى يلزم … في ذلك
الشيء لو وجد لوجد التعين ثم بعد حصولها اعتبارا ان حصول التعين في تلك المادة المخصوصة هو تعينه وعلته
ان … الوجه الثالث في ابطال القول بكون التعين امرا وجوديا هو انه لو كان
امرا وجوديا فالوجود العام اما ان يكون هو الوجود العام الذاتي او العام بها … والاول محال لاستحالة
… التعين الواحد بمحال المتعددة والثاني ايضا محال لانه حينئذ يكون التشخص الواحد موجودين لا موجودا
واحدا ثم الكلام في كل واحد منهما كالكلام في الاول فيلزم ان يكون الشيء الواحد اشياء غير متناهية وهو محال
واجاب العلامة وقالوا التعين نفس ماهيته وتلك الماهية علة لتعين الذات والوجود … الصالحة
ماهيته وماهيتها علة لتعين الذهن فلا يلزم الدور ولا التسلسل … واحتج القائلون بكون التعين
امرا وجوديا الى اخر المعينات … الامام الاستاد رحمه الله عليه من كلام المتكلمين … وذكر
ما يتمسك به العلامة لبيان ان التعين امر وجودي وذلك من وجوه الاول … قالوا كل ماهية فان
نفس تصورها لا يمنع من حملها على كثيرين بدليل ان من ادعى حملها على كثيرين موجودين لم يكذب دعواه مماثلة
لم يطالبه عليها بالبرهان ومن ادعى انحصارها في شخص واحد لم يكن دعواه في الصحة او لم يطالبه عليه بالبرهان

فعلم ان كل ماهية من حيث هي هي لا يمتنع تصورها من حملها على كثيرين واما الشخص المعين من حيث هو ذلك الشخص وان
لم يمتنع تصوره من حمله على كثيرين ولذلك لا يحتاج في العلم بامتناع قوله وحمله على كثيرين الا الى التصور في ذلك
الشخص الى برهان ولولا انه حصل من مفهوم الشخص ما يحصل من مفهوم النوع والجنس والا لما احتاج ... ها
في هذا الوجه اذا ثبت هذا الاصل فنقول ذلك الزائد على الحقيقة النوعية امر موجود لان تعين الشيء وتشخصه
عبارة عن هويته وهاذيته وهذا الانسان موجود والشيء من حيث هو هو موجود والهاذية والهوية داخلة
فيه من حيث كون هذا الانسان من حيث انه هو هو جزء من الماهية من حيث انه يجب ان يكون ثابتا والا لكان المعدوم
جزء الثابت من حيث انه ثابت وهو محال بالضرورة فالهاذية والهوية انما ثبت نفسها موجود وهذا الوجه اولى
الوجوه الدالة على هذا المطلوب الوجه الثاني ان التعين امر وجودي وذلك لانه لو كان عدميا لا خلو
اما ان يكون عبارة عن عدم اللاتعين او عن عدم تعين غيره فان كان عبارة عن عدم اللاتعين واللاتعين مطلقا عدمي
فيكون التعين عدما للعدم فيكون امرا وجوديا هذا خلف وان كان عبارة عن عدم تعين غيره فلا يخلو اما ان كان
تعين غيره عدميا او وجوديا فان كان الاول كان عدما للعدم وعدم العدم ثبوت فيكون التعين ثبوتا وكونه ...
... الماهية فيكون تعين غيره امرا وجوديا هذا خلف وان كان تعين غيره امرا وجوديا والحقيقة ...
فتعينه ايضا امر وجودي هذا خلف وان لم يكن التعين امرا عدميا محالا فيكون عدمه ... لا يكون وجوديا
فهو المطلوب مسئلة الغيران اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يكونا ضدين او ما الوصفان
الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض واما ان لا يكونا كذلك كالسواد والحركة فالحق
اعلم ان الغرض من هذه المسئلة انحصار قسمة الموجودات في اقسام المتماثلات والمتضادات والمختلفات الغير
المتضادة والدليل على انحصار هذه القسمة هو ان كل غيرين فاما ان يشتركا في تمام الماهية او لا يشتركا في تمام
الماهية والاول هما المثلان واما الثاني فلا يخلو اما ان يجوز اجتماعهما او لا يجوز والاول هما المختلفان الغير
المتضادان مثل السواد والحركة والثاني هما المتضادان مثل السواد والبياض ... واختلف
المتكلمون في الغيرين المتضادين ... الامام رحمه الله عليه من ذلك ... شرع في تعريف الغيرين
وقد ذكر تعريف الشيخ ابي الحسن تبعا له واخر تعريف المثلين ونحن نذكر تعريف الضدين اولا ثم تعريف الغيرين ثانيا ثم
تعريف المثلين ثالثا ثم تعريف المختلفين الغير الضدين فنقول اما الضدان فهما الوصفان الوجوديان اللذان
يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فقولنا الوصفان يخرج عنه الذوات فانها لا تضاد عند المتكلمين وقولنا الوجوديان
يخرج عنه الاوصاف العدمية والوجودية فان التضاد من الموجود لا من الموجود والمعدوم ولا بين المعدومين وقولنا
يمتنع اجتماعهما لذاتيهما يخرج عنه المحل الواحد في الزمان الواحد وانما لم يذكر الامام هذا المعنى لعدم ظهوره بعدهم

195

المعتزلة فان عندهم الفناء مضاد للجوهر وهو قائم بنفسه عندهم واما قولنا لذاتيهما احترازا عن العلم
والقدرة فان امتناع اجتماعهما لا لتضادهما وقد علمت ذلك وقيل والحكماء يزيدون في هذا التعريف قيدا اخر وهو ان يكون بينهما غاية
الخلاف مثل السواد والبياض واما الحمرة والصفرة فليسا بضدين عندهم اذ ليس بينهما غاية الخلاف واما
المتكلمون فلا يعتبرون هذا القيد بل يحكمون بان البياض والحمرة ضدان وكذلك سائر الالوان والخلاف لفظي اذ كل
واحد له ان يفسر لفظ الضد بما شاء واذا عرفت هذا فان اردت بالضدين لذاتيهما لم يكن ان يقال لم ... او احترازا عن الا
من حيث المعنى ... في المباحث العقلية ... واما الغيران فاختلف الاصحاب فيها والمعتزلة عرفوها
فقالوا المعتبر في الغيرين هما الشيئان واحتجوا على صحة حدهم بكونه مطردا منعكسا فان كل شيئين غيران
وكل غيرين شيئان واعترض على اصحابنا عليه فقالوا لو كان الغيران عبارة عن الشيئين لما كان الموجود غير المعدوم
ولما كان الخالق غير المحال والتغاير من قبيل الاضافات والشيئان ليس كذلك فان المضاف والعرف
المضاف ... مضاف ... خطأ ولما ابطل اصحابنا حد المعتزلة في الغيرين ... واحدا فالوا الغيران
ما جازت مفارقة احدهما الاخر بوجه من الوجوه وذلك اما بالزمان كالقديم والمحدث او بالمكان كالسماء والارض
او بالوجود والعدم وذلك مثل القديم والمحدث فان المحدث يعدم وان كان القديم لا يجوز عدمه اذا كان موجودا
او الجوهر المعين والعرض المعين قالوا والدليل على صحة ما ذكرنا من التعريف هو انه ما لا يصح مفارقته له لا يكون غيرا له
كبعضه فانه لما لم يجز ان يفارق بعضه لم يجز ان يكون غيرا له واعلم ان هذه المسئلة تظهر في مسئلة اخرى وهي
ان اصحابنا اتفقوا على انه لا يجوز اطلاق لفظ المغايرة على ان الله تعالى مع صفاته ولا اطلاقها على الصفات بعضها
مع البعض لان حقيقة الغيرين ما جازت مفارقة احدهما الاخر بوجه من الوجوه المذكورة وذلك على الذات والصفات
محال فامتنع اطلاق الغيرين واختلف اصحابنا في انه هل يجوز ان يقال الباري تعالى وعلمه شيئان فقال ابو الحسن
رحمة الله عليه لا يقال وقال القلانسي لا يجوز ان ذلك يوهم المغايرة وكل ما يوهم المحال على الله وصفاته حرم
اطلاقه الا ان يرد به اذن من الله تعالى او رسوله محمد اما اذا ورد ... من هذه المسئلة اللفظية واما المثلان
فقد اختلف عبارات العلماء في تعريفهما فالذي ذهب اليه الفلاسفة انهما المشتركان في تمام الماهية كالبياض والبياض
والسواد والسواد والانسان والانسان وقال اصحابنا هما الغيران اللذان ينوب احدهما مناب صاحبه وقال
بعضهم المثلان هما الغيران اللذان يقوم احدهما مقام الاخر وقال بعضهم هما الغيران اللذان يسد احدهما
مسد الاخر وهذه كلها عبارات ترجع معانيها الى شيء واحد فمعنى هذا كله هو ان كل وصف وجب لاحدهما
وجب للاخر وكل ما استحال على احدهما استحال على الاخر وكل ما جاز على احدهما جاز على الاخر فان السواد والسواد
وجب لكل واحد منهما السلطنة واحتاج الى المحل والسواد ... واستحال ... كل واحد منهما ... المحل وكون كل

واحد منهما الاوله وجاز تحلل واحد منهما وجوده في محل مخصوص فيقال العسر هذه الاحوال وقال الاستاذ ابو اسحق
المثلان لا يصح اختصاص احدهما بصفة نوصف كالسواد والسواد والجوهر والجوهر وكل وصف وجب لاحدهما
وجب للاخر وكل ما استحال على احدهما استحال على الاخر وكل ما جاز على احدهما جاز على الاخر واما الخلافان
فهما عبارتان عما اختص احدهما بصفة لا يوصف بها الاخر كالسواد والبياض والحركة والسواد والحلاوة والسواد فهذا ما اوردنا
ذكره من معاني الالوان في هذه المسألة والبحث يتعلق بالاسم ان نظر فيه ... قال الامام الاستاذ رحمه الله عليه
وهذه العبارات مختلة لان الاسم اكثر مراد للمثلين والعام يقام الاخر لفظ [illegible] جمعهما الا انه فيكون
ذلك تويل الشيء بنفسه المصنف ... اعلم ان المتكلمين يعتمدون في هذا من قبيل الموقف اللفظي وهو عبارة
عن تبديل لفظ بلفظ اوضح منه بل لا معنى للموقف عندهم الا هذا المعنى فلا يكون بذكر ما ذكر فما قالوه على انهم قالوا
معنى قولنا المثل بعموم [illegible] الحكم الذي يعطيه السواد مثلا المحل يعطيه ما [illegible] من حيث يحل به السواد
وقابليته للبصر فيكون هذا من تعريف الشيء بلوازمه واحكامه فيكون ذلك من قبيل الرسوم وذلك جائز اذا كان
الغرض منه التمييز والموقف ثم الامام الاستاذ رحمه الله عليه لما فرغ من الاعتراض على المتكلمين زعم ان جميع
هذه الماهيات [illegible] تصوراتها اعني الماهيات [illegible] والتماثل والاختلاف قال ان [illegible]
واحد يعلم بالضرورة ان السواد [illegible] السواد [illegible] والصور الماثلة والمخالفة من ماهيته هذه [illegible]
وجهه [illegible] من قبيل [illegible] والتماثل والاختلاف من قبيل [illegible] ولما [illegible]
يعلم بالضرورة مخالفته للسواد والبياض ويعلم بالضرورة [illegible] والمخالفة من ماهيته هذه [illegible]
[illegible] جميع [illegible] اولى ان يكون [illegible] حد [illegible]
هذا الكلام ولنختم الكلام [illegible] بين المتكلمين عندنا وعند الفلاسفة [illegible] الحكم [illegible]
هذه المسألة من فروع الكلام في التضاد والتماثل اعلم ان المتكلمين عندنا وعند اصحابنا [illegible]
[illegible] عبارة عن [illegible] وجود [illegible] في المحل الواحد والمثلان [illegible]
المتكلمين [illegible] اذا عرفت هذا فاعلم ان اصحابنا جميعهم والفلاسفة [illegible] على امتناع اجتماع المثلين
المحل الواحد في الزمان الواحد [illegible] اجتماع المثلين [illegible] لا يحل [illegible]
محل [illegible] سواد في محل [illegible] اعداد من البياض والسواد [illegible]
اصحابنا على امتناع [illegible] بجواز اجتماع المثلين [illegible] في محل واحد لا يحل [illegible]
احدهما عن الاخر [illegible] احدهما عن الاخر والعقلاء [illegible] بجواز اجتماعهما [illegible]
[illegible] اما الاول فلان [illegible] احدهما عن الاخر اما ان يكون بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والاقسام باسرها
ممتنعة

اما الاول والثاني فلانهما لما كانا مثلين [illegible] من جميع الذاتيات ولوازمها فاستحال ان يختص احدهما من
الذاتيات واللوازم امر لم يثبت للاخر والا لما كانا مثلين هذا خلف ولا يمتنع ان يقع الامتياز بينهما بالعوارض لان نسبة
جميع العوارض الى كل واحد منهما [illegible] ان محلهما واحد فكل ما يعرض عارضا لاحدهما [illegible] عارض
للاخر فاذن لا يقع الامتياز بينهما فبطل امتياز احدهما عن الاخر واذا لم يقع الامتياز بينهما لم [illegible]
وصفه بالاثنينية فهو محال فصح ما ادعيناه الى اخره واحتج الخصوم على جوازه [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] احد المثلين بالذات المعينة [illegible] فيكون الذات [illegible]
[illegible] المطلوب اجاب الامام الاستاذ رحمه الله عليه فقال الاجتماع يوجب [illegible] واحدا
واعلم ان هذا اعادة للدليل الذي ذكره اصحابنا في معرض الجواب والخصم يقول انا [illegible]
ذكره فاعادته باسم الجواب لا يليق ولا يحسن بل الجواب عنه ان يقول نسلم ان كل واحد منهما [illegible] بتلك الذات
المعينة وان الذات قابلة لهما ولكن لم قلتم انه يجوز اجتماعهما وان الذات قابلة لهما [illegible] الاجتماع ولا يلزم من قبول
الذات لهما [illegible] بوصف الاجتماع الا ترى ان الجوهر قابل للحركة والسكون ولكن لا يقبلهما معا بوصف الاجتماع
[illegible] لا يعدم دليل واذا وجهنا على الخصم هذه المطالبة انقطع ولقد احتجت
مع عظيم [illegible] الامام الاستاذ رحمه الله عليه وذكر هذه المسألة وعارض ذلك الفاصل [illegible]
المعارضة واعتمد ان احسنه كما قاله الامام [illegible] عليه المطالبة فانقطع والحال [illegible]
فقال الامام رحمه الله عليه [illegible] المتصل واحسن الحرف [illegible] ان [illegible]
[illegible] المصنف [illegible] الاوائل من الفلاسفة ان [illegible]
[illegible] وعند التغاير بين الامور لا يرجع الى معنى يوجب التغاير وكذلك
[illegible] المتكلمين [illegible] وكذلك اختلاف المختلفين [illegible]
[illegible] والمتضادان [illegible] التضاد عندنا لذلك لا يرجع الى معنى
زائد على الذوات [illegible] هذه الاحكام لها واحتج الخصوم بان قالوا لكون السواد مغايرا
للبياض لا يخلو اما ان يكون [illegible] مفهوم السواد والبياض او يكون مفهوما زائدا عليهما [illegible] والاول
باطل [illegible] فهمنا السواد والبياض وبين قولنا السواد والبياض متغايران وهذا
يدل على تغايرهما واما [illegible] فلان التغاير قد يجمع بين السواد والبياض كالحركة والسكون والجوهر والعرض
[illegible] والصفة [illegible] احدهما دون الاخر دل ذلك على ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر واذا بطل
القسم الاول تعين الثاني وهو كون المغايرة زائدا على الذوات المتغايرة ثم لا يخلو اما ان يكون هذا المفهوم سلبيا

او ثبوتيا والاول باطل لان المغايرة العقلية لا مغايرة واللامغايرة عدم والبعض العدم لا يثبت ان المغايرة امر ثبوتي
وهكذا الكلام في التماثل والاختلاف والتضاد من غير اختلاف قال اصحابنا لو كان المغاير امرا ثبوتيا
ما ثبت وان يكون مغاير العين والامر فيه معلوم بالضرورة والا لكان من غيره فيكون مغايرا لغيره بمغايرة اخرى
والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل او الدور ثم انهم [illegible] ويعود تلك المغايرة مغايرة عن غيرها
لذاتها لا لمعنى زائد عليها فلا يلزم الدور ولا التسلسل واحسنوا عن هذا الجواب فقيل الطريق الذي يعينه
كون المغايرة زائدة على ذات الساكن السواد قائم هنا من غير تفاوت فاما ان يعين بواسطة ذلك الطريق وحينئذ
يبطل دليلكم على هذا المطلب او بغير واسطة فيلزم بعضهم قائم هنا فيلزم كون مغايرة المغايرة وصفا وجوديا زائدا
على تلك المغايرة فيلزم اما الدور او التسلسل وقال بعضهم لا نسلم لزوم التسلسل فلتمه [illegible] كل
موجود وثابت اعراض ومعاني لا نهاية لها لا امر واحد يلزم منه الا نهاية لها وابطال التسلسل على هذا الوجه قد تقدم
والاوجه ظاهر النظر الثاني في العلة والمعلول فيه مسئلة كون الشيء موثرا في غيره يتصور [illegible] لا امتناع
المتسنين في مسائلها العدم حد العلة الفاعلية والعلة المادية والصورية والغائية واحكامها الا
الاستاذ رحمه الله ان معرفة العلة بديهية لا تحتاج الى التعريف واستدل على ذلك بان ما يعلمه العقول
تعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت الحطب والقطع والكسر امر مخصوص ولما كان تصور العامة مخصوص
بديهيا صار تصور معنى العام الذي هو جزء ماهية الامر المخصوص اولى ان يكون بديهيا لانه جزء ما كان بديهيا
فيكون تلك القضية البديهية موقوفة على القطع والموقوف على النظر نظري فالمصدق البديهي [illegible] هذا اصل هذه
الطريقة قد نقلها عنه في هذا الكتاب وعرضه على جماعة المتقدمين والمتاخرين من المتكلمين والفلاسفة
مسئلة العدم لا يعلل ولا يعلل به قول اكثر الفلاسفة المتقدمين والمتاخرين خلافا للامام الاستاذ
رحمه الله عليه في بيان حقيقة المؤثر والعلة والاثر والمعلول وبيان ان ذلك امر معلوم التصور بالبديهة
في الاحكام المتعلقة بالعلة والمعلول فنقول اختلف الناس في هذه المسئلة فالمعتزلة وبعض المتكلمين
ان النفي لا يعلل ولا يعلل به ونقل عن الاستاذ ان النفي يعلل بالنفي وهو مذهب الفلاسفة حيث قالوا عدم العلة
علة عدم المعلول واستدل القائلون بوجهين الاول قالوا العلية والمعلولية من الصفات الثبوتية
لانها نقيض اللاعلية واللامعلولية ونقيض العدمي ثبوتي واذا كان كذلك لا يكون العدم علة ولا معلولا
والا لزم قيام الصفة الوجودية بالنفي المحض والعدم الصرف وهو محال واعترض على هذا الكلام من وجهين
من هذا الكتاب حيث قلنا لو كان كذلك للزم التسلسل الوجه الثاني هو انا نجد النسبة التي هي عبارة عن
حصول الاثر عن المؤثر وحصول الامر عن امر متميز عن حصول كل واحد من ذينك الامرين وهي اما عدمية والنفي المحض

والعدم الصرف يمتنع ان يكون علة مخصوصة له [illegible] ذلك لان [illegible] الوجه الثالث لو كان العدم علة فاما ان
يكون نفس العدم علة او مع قيد خاص والاول محال والا لما وجد ولا عدم والثاني محال والا لكان العدم متميزا عن غيره
فيكون امرا وجوديا وهو محال الوجه الرابع وهو مما انفرد به الاستاذ رحمه الله عليه قال ان حكم [illegible] الاحكام
لو جاز ان يخلو عن علة بعضها لساغ ان يقال كل حكم لا يحتاج الى العلة اذ لا فرق بين حكم وحكم فاذا [illegible] الى ان
لا فرق وان لان ما لا دليل عليه وجب نفيه هذا ما تمسك به الاستاذ ابو اسحق اما الفلاسفة فقد احتجوا
على ان العدم يعلل ويعلل به وذلك ان الممكن دائر بين الوجود والعدم ونسبته الى الوجود كنسبته الى العدم وكما انه
يحتاج الى المرجح في طرف الوجود فكذلك يحتاج الى المرجح في طرف العدم ولو جوز استغناؤه عن المرجح في طرف
العدم لجاز مثله في طرف الوجود وهو محال فاذا لا بد من مرجح وذلك المرجح اما ان يكون عدم علة الوجود او غيرها
والثاني محال لانه اما ان يعتبر ذلك الغير مع وجود علة وجوده او مع وجود علة عدمه والاول محال والا لزم تخلف
المعلول عن العلة التامة والثاني محال لان العلة اذا انعدمت انعدم المعلول حينئذ فلو عدم علة [illegible] يلزم اجتماع
العلتين على المعلول الواحد وهو محال ولما بطل هذه الاقسام تعين ان يكون عدم علته علة لعدمه وهو المطلوب
والجواب عما تمسك به الاستاذ ابو اسحق رحمه الله عليه ما علمه عن [illegible] يلزم [illegible] التعليل
اذ لو [illegible] ذلك [illegible] الاول [illegible] والثاني [illegible] واما قوله
ما لا دليل عليه وجب نفيه قول باطل وقد علمت ذلك واجاب الامام الاستاذ رحمه الله عليه عن قول
الفلاسفة فقال العدم نفي محض فيمتنع وصفه بالرجحان وهذا لانه على ان الرجحان وصف وجودي لانه نقيض
اللارجحان [illegible] وجودي [illegible] فيكون وصفا وجوديا [illegible] لو كان وصفا
وجوديا لكان [illegible] فيكون موصوفا بالرجحان والكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل [illegible] يصح
[illegible] العدم لا يترجح مع انه لو لم يكن كذلك [illegible] جهة المساوي او جهة المرجوحية فكان يجب ان يحصل
عدم [illegible] وكان رحمه الله عليه [illegible] بالرجحان او المساواة او المرجوحية وهذا لانه نفي محض والنفي
المحض لا يصدق عليه شيء من هذه الامور [illegible] لانه نفي محض وان الحكم
على العدميات المخصوصة ليس من الاحكام البتة [illegible] من قبيل [illegible] وجب [illegible] رحمه الله عليه [illegible] ايراد
السؤال كيف كان [illegible] المعلول الواحد [illegible] يستحيل ان يجتمع عليه
علتان مستقلتان [illegible] الفلاسفة والمتكلمون [illegible] العلل الموجبة المؤثرة بخلاف
ذلك العلل [illegible] فان اكثر الاصوليين ذهبوا الى جواز تعليل الحكم بالعلل الكثيرة
اذا [illegible] الدليل [illegible] ان كل واحد من العلتين [illegible] بتعليل المعلول المعين او التعليل

بل المجموع المركب منهما هو المستقل بالايجاد والاول باطل لما اولا ما اذا اوجد هذا المعنى لا يوجد ذلك المعنى
والا لكان ذلك تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال هذا على المتكلمين اما على الفلاسفة ومن هذا الجوهر
قالوا العلة التامة يجب المعلول عند وجودها واذا كان كذلك فنقول لو اجتمعت علتان مستقلتان على معلول واحد
فاذا وجدت احدى العلتين وجب صدور المعلول عنها واذا وجب صدوره عنها استغنى عن العلة الثانية فلا
يجب صدوره عن الثانية فاذا وجب صدوره عنهما استغنى بها عن العلة الاولى فيجب استغناؤه بكل واحدة منهما عن كل
واحدة منهما فيكون محال هذا اذا كان كل واحد منهما مستقلا بالتاثير واما ان كل الواحد منهما مستقلا كان المؤثر
هو المجموع فيكون العلة واحدة والكل واحد من اجزاء العلة لا ان العلة متعددة مثله المعلول لان المثالين يجوز
تعليلهما بعلتين مختلفتين حالا ما لا كثر اصحابنا المفسر اعلم ان اكثر اصحابنا جوزوا تعليل الامور المتماثلة
بالعلل المختلفة وقالوا وجوز اشتراك المختلفات في اللوازم المتماثلة وقالت الجمهور من اصحابنا لا يجوز تعليل
الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة وهذا لما صح من جواز رؤية الله تعالى على اساس بيان بها انه تعالى
اذا عرفت هذا فنقول احتج الفلاسفة لوجوب الاول بان جعل السواد لخالف جعل الساكن والله
لذاته مخالف للساكن ومخالفه حكم لازم لذاته هو معلول ذاته وكذلك القول في الساكن فان مخالفه حكم
بينهما ومخالفة السواد للساكن معلل بالسواد ومخالفة الساكن للسواد معلل به ان المثالين والمعنى الثاني
متماثلتان فجاز ان المثالين يعللان بعلتين مختلفتين وهذا المطلوب الثاني فيجوز ان السواد اضداد الساكن انما
وكذلك القول في الساكن مع السواد ومضادته معلول لذاته مع ان المضادين متماثلان فصح تعليل الاحكام
المتماثلة بالعلل المختلفة الوجه الثالث طبائع الاجناس لوازم خارجة للفصول وهي معلولة لها بيان
انها نقوم من الوجود بسبب افراد الفصل وهذا يدل على ما قلناه احتج المتكلمون على الاول
فان الاختلاف بين السواد والساكن جائز تختلفان في الحقيقة لا باعتبار الاضافة واحد لان قسمة صفات
الاضافة موجب اختلافا في الحقيقة هذا انما صار الى نفي الحكم ثم نقلنا انه يقرر لذلك والاصل في الاختلاف
امر عدمي فلا تعلل وانا قلنا ان الاختلاف امر عدمي وذلك انه لو كان امرا وجوديا لكان محالا لقيامه
فيكون صفة لامر اخر زائد عليه ولزم التسلسل واذا كان امرا عدميا والعدم لا يعلل على ما قررناه من قبل
بطل قولكم وهذا الجواب عن الحجة الثانية والجواب عن الثالث لا نسلم ان الحصص معلولة الفصول بل
معلولة لعلة واحدة او العرض بل الله تعالى او صفة ما قلنا دمن مثل بلاد الجوهر والعرض بل الاكوان على
لا نسلم ان الحيوان او غيره من الاجناس مشترك بين الانواع والافراد والجنس لا يتسوى حتى الذي عدي بكل
جميع هذه الاقوال باطل وانما هاهنا حس واجب الى الجواب المفسر لما فرع الامام الاساس
رحمه الله على

198

من بعد ذلك الفلاسفة اسندلوا الى ذكر ما تمسك به اصحابنا في هذه المسئلة وهو ان يقول المعلول لا يخلو
اما ان احتاج الى العلة المعينة لذاته او من لوازم ذاته او لا يحتاج اليها فان كان الاول استحال استناده
الى غيرها لانه لو استند الى غيرها فاما ان يستقطع عن الاولى او لا يستقطع عنها فان كان الاول لزم كونه غنيا
عنها فلا يكون محتاجا اليها هذا خلف وان لم يستقطع عنها لزم ان يستند بذلك اسناد المعلول المعين الى علتين
مستقلتين وقد ابطلناه واذا استحال استناده الى غيرها استحال استناده بما الى غيرها فلم يكن محتاجا
لذاته الى تلك العلة وهو المطلوب واما ان كان لا يحتاج اليها لا لذاته ولا لما هو من لوازم لذاته كان غنيا عنها
لذاته والغني بذاته عن الغير استحال ان يعرض له ما يحوجه اليه فاذن ذلك المعلول غني مطلقا عن تلك العلة هذا
خلف والجواب ان المعلول لماهيته مفتقر الى مطلق العلة ولعين العلة اما جائز او جائز العلة
لا جائز المعلول المفسر لما فرع الامام الاساس رحمه الله عليه من يقول بحجة اصحابنا شرع في الجواب
عنها وقال المعلول لذاته مفتقر الى علة لا الى علة معينة لا جرم كل ما انه يفتقر لذاته الى علة ما فهو وجوب
استواء المماثلات فيه وكون مستقلا عنه في الثاني ان يقال اذا كانت المعلول مفتقر الى علة ما لا الى
علة معينة والوجه يختص صدور ذلك المعلول المعين عن العلة المعينة فنقول يفتقر العلة لنفس الامر عائد الى
ذات المعلول بل الى ذات العلة المعينة لما هي تعين تلك العلة بالحاصل ان حاجة المطلقة اعني الى علة
مطلقة من طرف المعلول وتعين العلة من جانبها فان السوال لم قيل ان يقول لما صدر هذا المعلول عن
ذلك العلة المعينة صدوره بها اذ عن تلك العلة وجاز ان اصلا لتلك العلة ان يفعل مثلها مثل ذلك المعلول المعين الى
صدر عنها واذا جاز من تلك العلة ان يكون صدر الا ذلك المعلول المعين وجاز ان يكون صدر الغير مثاله فلا يخلو
اما ان يتعين صدور ذلك المعلول عنها دون مثاله الى مرجح او لا يفتقر والاول يقتضي ان يكون العلة التامة علة
انه هذا خلف ولانا نقل الكلام الى ذلك المرجح فلزم التسلسل واما ان لا يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح
وهو يمنع العلة والمعلولية بالطرق وبانتفاء العلاقة فما ذكرتم ظن من جانب الفلاسفة والصحيح فعلك بالتامل
فيه ثم يقول المتكلمين انهم سلموا جواز صدور المعلولات المتماثلة عن العلة المتماثلة وما ذكرتم من الدليل يقتضي لا
تصدر المتماثلات الا عن علة تامة واحدة معينة والقسم ان يقولوا العلة المتماثلات لعدد المسركين العلل
المتماثلات والعصاب لا مدخل لها في التاثير فهذا مما اردنا ذكره هاهنا المفسر العلة الواحدة يجوز ان يصدر
عنها اكثر من معلول واحد خلافا للفلاسفة والمعتزلة المفسر اعلم ان اصحابنا قالوا ان العلة والمعلول
في الاوصاف اما الذوات فلم يقولوا بالذوات فيها العلة انهم اتفقوا على ان الصفة الواحدة لا توجب حكمين هذا مذهب
اصحابنا واما الفلاسفة فانهم وان جوزوا كون العلة فاعلة بنفسها لوجب جعلوا الفاعل منه فقد اتفقوا على ان

العلة اذا كانت واحدة من جميع الجهات ولا تعدد الالة والشرط فيمتنع ان يصدر عنها الا معلول واحد

وحاصل كلام الاستاذ رحمه الله علة في هذه المسئلة والخلاف بينه وبين الفلاسفة والمعتزلة واما اصحابنا فلا يقولون

بكون العلة تامة بنفسها فلا يتحقق الخلاف بينهم وبين الفلاسفة فيقولون لما ان الجسم لو حل الحصول في

المكان وقبول الاعراض القسمة قال الامام الاستاذ رحمه الله علة الجسم يقتضي الحصول في المكان

المطلق ويقتضي ايضا قبول الاعراض والاول غير الثاني فصار الجسم علة لصدور اثنين عنها وكذا مثل

ما صار والله قال الفلاسفة الجسم مركب فاقتضاء المكان لجسميته واقتضاء قبول الاعراض لجوهره

او لوجوده فلم يصدر عن العلة الواحدة من جميع الجهات الا اعتبارات ومعلولان مختلف اورد علينا هذا الكلام

قال الامام الاستاذ رحمه الله علة الجسم من حيث هو جسم واحد وقد صدر عنها معلولان كالمثال

فالواحد وان كان حقيقة واحدة الا انها لست وحدة حقيقية ونحن انما نمنع صدور الاشياء عن العلة الواحدة

وحدة حقيقية اذا لم تتعدد جهاته وشروطه والالة فان احد التابعين الاخر حتى احتجوا بان مفهوم

كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للاخر الوجه الخمس اعلم ان حاصل هذه المسئلة

ان الفلاسفة قالوا هذا المطلوب في العلة الاولى ما ذكر الامام الاستاذ قدس سره ودليلهم

ان يقول مفهوم ان كذا اصدر عنه آ غير مفهوم انه كذا اصدر عنه ب بدليل انا نعقل صدور احدهما مع الذهول

عن صدور الاخر والمعقول غير ما لم يعقل المعقول عنه فهذان المفهومان المختلفان ان كانا

مقومين فهو المراد فيلزم صاحب الكلام اما ان يكونا داخلين واما ان يكونا خارجين واما ان يكون احد

المفهومين مقوما والاخر خارجا فاما ان كانا داخلين كانت العلة مركبة لا واحدة وحدة حقيقية وقد

فرض كونه كذلك هذا خلف وان كانا لازمين فاللازم معلول له فيعود التقسيم من الراس اعني مفهوم انه صدر عنه

احد اللازمين مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الثاني فاما ان يتسلسل الى غير النهاية وانه محال او ينتهي

الى كون ذات العلة فيهما محال فانه يلزم من هذا الفرض محال وما لزم منه المحال محال واما التسلسل

لمحال الفصل اما اولا فلان يوقف العلة وهو محال واما ثانيا فلانه حينئذ لا يكون الواحد معلولا العلة

التامة لا يجوز تاخر معلولها والمعلول لكونه معلولا التابع انه معلوم لها يلزم ان يكون معدوما وموجودا

معا وهو محال فاذن المعلول ليس الا الخارج فقط ولا يكون الصادر عنها معلولين وقد فرض كذلك هذا

خلف فهذا هو هذا الوجه الثاني ان كذا اذا صدر عنه آ و ب وآ ليس ب فقد صدر

عن كذا من الجهة الواحدة آ ما ليس ب وذلك متناقض الوجه الثالث العلة لا بد ان يكون لها

للمعلول ما ليس لغيره بين النار والاحراق ويرى ان الملائمة لا توجد تلك الملائمة بين الماء والاحراق وان كان

لا يمكن التعبير عنها اذا ثبت هذا فنقول لو صدر عن علة معلولان فلا بد ان يكون بينها وبينهما مناسبة فلا

يخلو اما ان يكون بينهما الا جهة واحدة او جهتين والاول محال لان الملائمة نوع من المناسبة ولكن

الواحد يمتنع ان يكون مناسبا لمتعدد ما لم يكن الاثنان محالا فيعود التقسيم وهو محال والثاني محال لان الاثنين

العلة مركبة هذا خلف الوجه الرابع اذا فرضنا النار علة جسم تسخينه ثم فرضنا علة الماء

فيوجد تسخينه فيحصل التسخين في النار والماء بالماهية لا ما اذا كان احد الاثنين يعد العلة الاولى

بالملائمة المؤثرات ومياهما فكيف يعتني العلة يعدد هذا وهذا الان العلة اولى بربحان الاحراق

والدال على المرتبة الثانية دال على المرتبة الاولى فحينئذ هذا جملة ما تمسك به الفلاسفة وابطال هذا المطلوب

وقال الجواب عن الحجة الاولى النقض قال الامام الاستاذ رحمه الله علة تنويه النقض النقض

بصفة ثبوتية والا لكانت تفتقر الى محل حلها الافتقار الى الغير لذاته فتلك الثبوتية ممكن لذاتها والممكن

لذاته مفتقر الى المؤثر فتلك المؤثرة لو كانت صفة وجودية يكون مفتقرة الى المؤثر فالمؤثرية لها مؤثرية اخرى والكلام

في الثانية كما في الاولى فيلزم التسلسل واذا لم يكن المؤثرية صفة وجودية بطل ان يقال انها داخلة الماهية او خارجة

عنها قال الفلاسفة هذا الكلام لا ينبغي عن الحجة فانا لا ندعي ان المؤثرية صفة وجودية اي صفة

عدمية بل قلنا مفهوم كونه مؤثرا في كذا مغاير لمفهوم كونه مؤثرا في كذا فهذان المفهومان اما ان يكون داخلين

اعني مقومين او خارجين او احدهما مقوما والاخر ليس كذلك وهذه قسمة منحصرة بين النفي والاثبات لا يمكن

علينا قال الامام الاستاذ رحمه الله علة اذا اعتقدنا ان كذا مؤثر في كذا كان هذا المؤثر

العلة علة نسبة المؤثر الى الاثر وظاهر ان العلم بنسبة امر الى امر يستلزم العلم بكل واحد من المضافين فاذن

هذا العلم متعلق بامور ثلثة المؤثر والاثر ونسبة احدهما الى الاخر وعلى هذا اذا علمنا ان كذا مؤثر في آ

كان المعلوم مجموع تلك العلة مأخوذة مع آ واذا علمنا ان تلك العلة اثرت في ب كان المعلوم مجموع تلك

العلة مأخوذة مع ب ومعلوم ان المجموع مركب او آ مغاير للمجموع مركب كذا وب فلم يلزم انه اذا كان احد

المجموعين مغايرا للمجموع الثاني كان كل ما يوجد في احد المجموعين مغايرا لكل ما يوجد في المجموع الثاني لانه

لهذا الدليل غاية ما يلزم منه ان يكون احد المفهومين الذي هو احد المجموعين مغايرا للمفهوم الثاني الذي

هو المجموع الثاني ولكن لا يلزم ان يكون المأخوذ في احد المجموعين مغايرا للمأخوذ في المجموع الثاني هذا غاية

تقرير الامام الاستاذ قدس الله روحه ومن كان قبله من الفضلاء رحمهم الله وجه الايراد قالت الفلاسفة

السالكون الى الذات لها نسبتان اعني كونها مؤثرة في آ ونسبة كونها مؤثرة في ب فهذان المفهومان

المتغايران اما ان يكونا مقومين او خارجين او احدهما مقوما والاخر خارجا الى اخر ما قررناه وما ذكرتم

من النقطة وإن هذا المجموع وذلك المجموع والذات حركل واحد من تلك المجموع إلى الخط المحيط لا محالة إذا نبحه على
حولنا وعلى تقدير إمكانها وجدنا عن بسيط الماهية كلفة من كلام عليه قال الإمام الأستاذ
رحمه الله عليه والذي يدل عليه وجوه واعلم أن هذه الوجوه التي نحن عازمون على ذكرها بأنه يذكر في معرض
النقوض بأنه يدل لسان أنه إذا أخذ المجموع عارض وليس الأجل اعتبار كل جزء من أجزاء ذلك المجموع
على وجه النقض أولى كما يشعر به كلام الإمام الأستاذ قدس الله روحه في هذا الكتاب وعلى من تكلم إذا عرفت
هذا فنحن نقرر تلك الوجوه الأول ما ذكره الإمام الأستاذ قدس الله روحه في هذا الكتاب وكان يعتقد قوته
وذلك أنه قال إذا فرض نقطة واحدة في الدائرة جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط فتكون محاذية لأي نقطة فرضت
في المحيط ومن المعلوم أن مفهوم كونها محاذية لهذه النقطة مغاير لمفهوم كونها محاذية للنقطة الأخرى
فهذه الذات تعقل بعد ماله على وجه النقض بقولك هذه المفهومات إما أن يكون داخلة أو خارجة أو داخلا
داخلة والأخرى خارجة فتمام ما ذكرتم في الدليل ثم هاهنا … وأبعض ما ذكرتم وإن أوردته على الوجه الثاني
ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة فدل ذلك على أن تغاير مجموع … يغاير كل واحد
من أجزاء ذلك المجموع إلى آخره أجابت الفلاسفة عنه بأنا لا نكون النقطة محاذية أمر ثبوتي
ولو فرض وجودها وخروج الخطوط منها إلى المحيط وفرض نقطة على المحيط وهو إنما يوجد عند … وأيضا
الخطوط فالمحاذاة أمر ذهني فرضية وعند … لكون الحاصل أمر كذا وهذا الجواب … الأول
في كونه يعتد أمر … الإيراد على مجاري الكلام بل الأولى أن هذه الأمور النسبية اللوازم …
عليها عند الاعتبار أو يقول هذه المحاذاة وإن كانت ثبوتية ومتغايرة إلا أنها تبع النقطة …
لعلة واحدة والملازمة تبعها كان لهذا السبب ولا يمكن مثل ذلك في واجب الوجود الوجه الثاني ما ذكره
الإمام في هذا الكتاب أن مفهوم كونه ليس بجسم مغاير لمفهوم أنه ليس … فهو … ليس
عنه الحجر مغاير لمفهوم كذا سلب عنه الشجر وكذا القول في جميع السلوب الغير المتناهية فإذا
المفهومات إما أن يكون عائدا إلى المسلوب عنه أو إلى السلب والأول محال والثاني … أن السلب عن
البسيط لا أمر واحد وإن يكون لمثل السلوب بوجه وقوع الكثير من المسلوب عنه ثم إن البسيط إذا كان
لا يسلب عنه إلا أمر واحد كان ما عدا ذلك الأمر حاصلا له فيكون البسيط ليس حقيقة واحدة بل كل الحقائق
سوى تلك الحقيقة المسلوبة عنه فلا يكون البسيط بسيطا بل … كل مركب …
كلما كان البسيط كان الكثير كثيرا قالت الفلاسفة اختلاف المفهوم عند عائد إلى المسلوب عنه
إما إلى السلب أو إلى المسلوب فقط لهم وهم لا يجوز أن يكون اختلاف المفهوم هاهنا عائدا

إلى ذات المؤثر أو إلى إضافته إلى الأثر والجواب ما قدمناه عن الأول من قبل وأيضا فلما أن يقول الشيء
الواحد لا يسلب عنه بالذات إلا أمر واحد وباقي السلوب تعرض بعضها بواسطة البعض الوجه الثالث الوجه
المعقولة إذا أحدث مع وحل … حصلت الأسود وإذا أحدث مع وحل آخر حصلت أسود آخر ولا يجب
من تغاير الأسود الأول والثانية تغاير الوحل المعقول المأخوذ مع الأسود الأول والثانية فلذلك هاهنا وقد علم
أن هو لا يعود تغاير كل جزء من أجزاء المجموع بل … بتغاير مفهوم كونه مؤثرا في هذا لكونه مؤثرا في ذلك … عليهم
هذا الكلام الوجه الرابع المفهوم من كون واحد … متغايرا عن المفهوم من كونه عاقلا وذلك لا يوجب
الكثير فكذلك هاهنا قالت الفلاسفة كونه عاقلا معناه التجرد عن المواد وعلائقها ونحن على هذا التقدير
كونه معقولا لذاته بذاته ولأنواع ومثل هذا وأما … لذاته لا يكون إلا بواسطة الآخر
الوجه الخامس كان مفهوم أن له أفعالا مغاير لمفهوم أنه يعقل فكذلك مفهوم أن له أفعالا مغاير
لمفهوم أن له أفعالا فيلزمه أن يكون المبدأ الواحد … لأن المبدأ الأول بالصور عن ماهيته
… من مفهومات عن … هذا المفهوم … بواسطة …
المبادئ … قبول الصور وهذا المفهوم واحد وأما … الصور وتلك الصور كذلك بواسطة
استعدادات … على وجه يكون بعضها جزءا … البعض الآخر … المبادئ بعضها بواسطة … للبعض
فلا … الوجه السادس أن … من باب الإضافات ووقع … الفلاسفة
على أن … الإضافات لا توجب … الذات … موجبا … الذات قالت الفلاسفة
إذا كانت الإضافات … لا توجب … في الذات إنما إذا كانت عن … على وجه لا يكون بعض … بواسطة
البعض الآخر كان … موجبا الكثير في الذات … الإمام الأستاذ قدس الله روحه وأما
… الإمام وعلى … أن لذا صدر عنه … عنه …
… عنه … أن يكون ليس … واحد أن لا يكون … كان …
ليس واحد أن يكون وكذلك يمكن أن يكون ليس بعضه … أن لا يكون … بعضه … يمكن
أن يكون كذلك هاهنا … صدر عنه أ ليس … أنه صدر عنه … لم يقتض أنه لم يصدر عنه … ذلك
أن الجسم إذا قبل الحركة وقبل السواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التركيب
فلا … قالت الفلاسفة الجسم والاعتبار الذي صدر عنه أ هو بعينه اعتبار صدور ب أو غيره
فإن كان الأول وب ليس أ صار ذلك الاعتبار أ وليس أ وهو محال وإن كان غيره لزم التركيب وعاد السؤال
وأما الجسم فلا … عن التركيب … باعتبار كونه متحيزا ومكانا صار قابلا للحركة وباعتبار كونه … صار

فاما التسوية وفيه نظر يحتاج الى التامل واما الحجة الثالثة فهي ضعيفة لان الملازمة ان عنيت بها انه محال ولا
لكانت الاهلية لا الجهل وعدوان عنى به انه امر الحق فلا اسلم ذلك قالت العلاسفة ان بين النار والتسخين
ملازمة تلك الملازمة غير حاصلة بين النار والتسويد وان كان الانسان ليعجز عن الانصاح بين الملازمة والمناسبة الواقعة
بينهما واذا كان هذا المعنى معلوما للعقل بالضرورة لا لحجة عدم تحرير عبارة منبئة على حقيقته واما الحجة
الرابعة فالجواب انهم ضعفوا صدقا فانا اذا عرضنا حاشا على النار فيجب ويحصل هناك فرق فانا نحكم باحتراق
الماء والنار بطبيعته فالاحتراق لا يحصل الا بالنار ثم ان هذا المعنى علمنا ان طبيعته خالفت
طبيعة النار ولو كانت مساوية لها لاشتركا في الاثر قالت الفلاسفة اذا ثبت ان الجسم لا يخلو الفاعل اما
الفاعل بالذات او بالطبع وعند ذلك وجب ان ما صدر عن هذا الاثر طبعا واذا ثبت ما صدر عنه
فالحكم طبعا اوذاتا فلا اذا ثبت ان بالصفة اهل السهل والحد تسهيل السبب وقطع باحلاف طبيعتها
وهذا الامر لا يسعه العاقل واما قول انا نسلم تخلف الاثار لا احتراق الاثار على المحل وصدق والانه
عن امثالها فاما ما ذكر ان الطريق معتمد للعلم فكون نظرنا فيه حجة اوما ذكره ان الطريق العلم بالادلة العقلية وغيرها
معلوما اذا تكلمنا في هذه المسألة انما هي على غير مطالب الكتاب واما من جراء هذا من انصاف من اراد
في مباحث الكلية والصفات الحادثة فهو من احاديث مسئلة العلة العقلية يجوز ان يكون لحكمها الا
بشرط منفصل خلافا لاصحابنا ... اعلم ان اصحابنا اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلة
العقلية موقوفة الايجاب على شرط منفصل عن ذاتها وبحالها بل متى ما ثبت العلة ثبت الحكم ولا يجوز
ان يتخلف عنه حكمه لفقدان شرط مغاير على المعنى الذي ذكرناه واحتج الامام الاستاذ رحمه الله
على بطلان قول اصحابنا فقال الجوهرية توجب قبول الاعراض باسرها اعني ان كل عرض يفرض فالجوهر قابل
ثم ان صحة كل عرض بعينه مشروطا بسابقه فحصل هذا الجوهر على قبول الوصف المعين مشروط
بوجوده له وذلك بشرط سابقه فعلم ان العلة العقلية قد يتوقف ايجابها للمعلول على شرط منفصل
ما قالوه قالت اصحابنا هذا الكلام مبني على التحسين وذلك ان العلة عندنا مستحقة من المعاني الموجبة
للاحكام بمحالها فان اصحابنا يسمون العلة في باب الاحوال لا يقولون بالعلة والمعلول وان قالوا الاحوال
وحصروا العلل في المعاني القائمة بالمحال وما ذكر الامام رحمه الله عليه لعمري مثل العلة والمعلول فانا لا نسلم
بان لا نسلم كونه علة لما ذكره لان معنى الوجوب بالعلة هذا له ذلك واصحابنا لا يعبرون عن نوع ما يخص
فيما ذكرناه من التفسير فسلمنا ولكن الجوهرية توجب قبول الاعراض باسرها وتوجب الصلاحية وجود كل
عرض فيها ويعموم بها وهذا الحجة والقبول عنه اصطلاحا على انها بشرط الاتصال الموقوف على انتفاء الضد وضد

201

لا يصح وجوده له فالحاصل ان العوض يصح وجوده في المحل لذاته والمحل يصح ان يتصف به لذاته ثم وجود الوصف يتوقف
على انتفاء ضده واتصاف المحل بالفعل موقوف على انتفاء ضده فاين اصل الناس من الاخر احتج الفلاسفة
على صحة هذا المذهب فقالوا الثقل يوجب الحركة الى المركز بشرط الخروج عنه ويوجب السكون فيه بشرط الحصول
فيه وكذلك الخفة بالعكس والنار توجب الاحراق بشرط مماسة الشيء الذي يحترق وغير ذلك من الامور ذلك
الا ان اصحابنا يمنعون كون ما ذكر علة موجبا ويقولون ان الفاعل لتلك الاثار هو الله تعالى على ما اعتقد من
علم مجرى العادة واحتج اصحابنا فقالوا لو تخلف الشرط عنها فاما ان يكون موجبة لحكمها اولا يكون موجبة
فان كانت موجبة لا يكون ما فرض شرطا شرطا لها هذا خلف وان لم تكن موجبة لعين حقيقتها فالعمل الحاصل محال
الوجه الثاني لو جاز توقف العلة العقلية على شرط منفصل لجاز قيام العلم بالدوران من غير ان يصير عالما
وحركة بمحل من غير ان يصير متحركا لاحتمال تخلف الاحكام عن هذه المعاني لفقدان شرط وان كانت العلة وهي معلوم
ان صح هذا الباب توقف في التسلسل الوجه الثالث قال اصحابنا ان بعضا العلة متى صحت لحكمها بدون
ذلك الشرط لا يكون شرطا والا لكانت العلة مجموع الامرين وذلك يوجب التركيب في العلل العقلية وسنوضح ان باطل
وصحيح هذه الوجوه لا يخفى على العاقل مسئلة العلة العقلية يجوز ان يكون مركبة عندنا خلافا للاصحابنا
المعتزلة في هذه المسئلة والذي قاله اهل السنة اصحابنا عليها وخالفتهم الفلاسفة والبعض المعتزلة واختلف
اصحابنا في الحدود هل يجوز ان يكون مركبة ام لا فعند اكثرهم على ان العلة لا يجوز ان يكون مركبة واستدل الامام الاستاذ
على بطلان مذهب اصحابنا فقال العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة
فان العلم الموجب للعلم بالنتيجة مركب من علمين وذلك هو المطلوب الوجه الثاني من اثبات كون العلة العقلية
مركبة وذلك ان كل واحد من احاد العشرة لا يوجب صفة العشرة ومجموع تلك الاحاد يوجب هذه الصفة فكانت العلة
العقلية مركبة واجاب اصحابنا عن الاول فقالوا قد علم من مذهبنا ان النظر لا يوجب العلم ولا يولده وكذلك
العلم بالمقدمتين لا يوجب العلم بالنتيجة ولا انه يولده ولكنه يستلزمه اما بحكم العادة على ما صار اليه الشيخ ابو الحسن
او يستلزمه عقلا كما صار اليه امام الحرمين والامام الاستاذ وغيرهم من اصحابنا فان العلم بالمقدمتين والنظر والدليل
ليس علة للعلم بالنتيجة بل الله تعالى هو الذي يخلق العلم عقيب النظر والملازمة بينهما عند ابطال النظر على ما سلف حسب الملازمة
بين الجوهر والالوان وغيرها من الاعراض وبهذا يجاب عن وصف العشرة فلو كان المجموع موجبا لها لكون الشيء
موجبا لنفسه وهو محال والاثنان وصف العشرة هو المجموع لا انه لو كان غيره لكان يخلو المجموع عنه والكلام فيه
كالاول فلو ثبت واحتج اصحابنا الى اخر المسئلة لما وقع الامام من تقرير مذهبه بشرع في ذكر
ما تمسك به اصحابنا وتقريره ان كل واحد من الوصفين اذا انفرد اما ان يكون موجبا او لا يكون فان كان موجبا يكون من الام

والظاهران ... الجميع ... لانه ...

التسلسل

جبع

العلة ثم بعينها هي العلة هذا خلف واما ان كان عند موجب اذا انفرد يلزم ان لا يكون موجبا اذا اجتمعا فان ماهية

اما ان يكون باقية او لا يكون فان كانت باقية ومن لا يوجب حال الانفراد لا يوجب حال الاجتماع وان لم تكن باقية يكون الاجتماع

اعداما لها وهو محال الوجه الثاني لهم قالوا لو جاز ان يكون العلة مركبة يلزم الوقوع في التناقض فان من الكان

ان يقال العلم وحده لا يوجب كون المحل اسود والحركة على انفرادها لا يوجب كون المحل اسود فاذا اجتمعا

اوجبا كونه اسود الوجه الثالث الجزآن اذا اجتمعا فلا يخلو اما ان يبقيا على ما كانا عليه من غير ان

يحدث امر من الامور او لم يبقيا على ما كانا عليه فان كان الاول وما كانا موجبين يلزم ان لا يكونا موجبين حال

الاجتماع فلا يكون الموجب موجبا وان حدث امر من الامور فاما ان يكون عدما او وجودا فان كان عدما لم يكن

العدم مؤثرا في المؤثر وهذا باطل وان كان وجودا كان ذلك هو العلة والجزآن معروضان فالعلة [illegible]

محال من الاحوال لا يعارض ما ذكره بعض خبر التواتر فان خبر الواحد لا يفيد العلم والكل يفيد

اللقمة الواحدة لا تشبع والمجموع يشبع وكذا القدرة بالمقلية الواحدة لا [illegible] والمجموع [illegible] وكذلك الواحد

العشرة لا يوجب العشرة والمجموع يوجب الجواب الاجتماع عن الاول والثاني ان [illegible]

يعلم [illegible] على العلم عقيب خبر التواتر بمجرى العادة وحلول الشبع عقيب الاكل [illegible]

واما الامور التي ذكرها الامام فلا احسبها [illegible] ادلة المتكلمين [illegible] لا يحق [illegible] معها اذ

مجرد المطالبة [illegible] الاول والثاني لا يلزم ان العلم والحركة لا يوجب كون الجسم اسود [illegible]

وعن الثالث [illegible] الاجتماع [illegible] الوجه الثالث من الالهيات والذي

[illegible] الذات والصفات والافعال والاسماء القسم الاول من الذات قد عرفت ان العالم اما جواهر او اعراض

وقد يستدل بكل واحد منها على وجود الصانع اما بامكانه او بحدوثه [illegible] وجود الله التفسير الكبير

الذي [illegible] من المنطق والطبيعي وما فرع من ذلك العلم [illegible] الالهي [illegible]

لان بالطبيعيات يستدل على وجود الصانع [illegible] الطبيعي [illegible] وان كان [illegible]

عليه بالسبق والذات وقدم المنطق عليها [illegible] الاعتقاد [illegible] يكون [illegible]

عند [illegible] الكلي [illegible] الموضوع او [illegible] والاول هو المراد [illegible] والثاني هو المراد [illegible]

ثم انا اذا عرفنا حدوث ما سوى الله تعالى [illegible] ذلك [illegible] يستدل على وجود الصانع بامكان الجواهر او بحدوثها

او بامكان الاعراض او بحدوثها [illegible] لانا نستدل بامكان الجواهر وحدوث

الاعراض او بالعكس او يستدل بحدوث الجواهر وامكانها وامكان الاعراض وحدوثها او بالعكس او المجموع [illegible]

[illegible] القسم الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريق الخليل عليه السلام [illegible]

الآن مع

202

لا احد الاثلى [illegible] اعلم ان الفلاسفة يستدلون على وجود الصانع بامكان العالم فقط واما

المتكلمون فيستدلون بالامكان والحدوث ثم ان المستدلين بالحدوث منهم من يعتبره دالا على وجود الصانع

بالامكان ومنهم من لا يعتبر الى الامكان بل الحدوث اصلا قالت الفلاسفة اذا كان دليلكم

يرجع الى الاستدلال بالامكان فاذكروه ابتداء واطرحوا عن انفسكم كلفة التمسك بالحدوث قال المتكلمون

اذا اثبتنا حدوث العالم فقد علمنا بانه كونه ممكنا على ما نبين وايضا انما نبين الله تعالى انها تحتاج الى

بيان كون العالم ممكنا الى مزيد تكلف فانهم يقولون لو كان العالم ممكنا لكان [illegible] الوجود اكثر من واحد

فيلزم انتفاء الوجوب وايضا كل واحد منها على الاول يحتاج وما الى الاخر [illegible] الامكان

فيلزم التركيب من ذات كل واحد منها وهذه الدلالة وغاية الصعوبة فلهذا ذكرنا الحدوث ثم قررنا بالامكان

قالت الفلاسفة لا نسلم ان اثبات حدوث العالم اصعب من اثبات وجدانية الواجب لانه على ما

لا يخفى وايضا قدم الامام هذه الدلالة على غيرها تبركا بالخليل واقتداء بالمتقدمين والخليل صلوات الله عليه استدل

بحركات القمر والنور والشروق على حدوثها لانها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث [illegible]

واذا كانت الكواكب حادثة والحادث لا يصلح ان يكون الها افتقر بالضرورة الى محدث قديم والا لزم الدور

او التسلسل [illegible] ان العالم محدث وكل محدث له محدث الى اخر المقصود هذا

موانا اثبتنا ان العالم محدث وكل محدث فله محدث اما ان كل محدث فله محدث وذلك ان الحادث ممكن

لان الحادث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا فكانت هويته قابلة للوجود وقابلة للعدم لانها لو لم

قابلة للعدم لما صح عدمه قط ولو لم تكن هويته قابلة للوجود لما صح وجوده قط واذا كان كذلك كان

نسبة وجوده وعدمه اليه على السوية لما ثبت ان العقل يكون ممكنا سوى هذا العدد واذا كان ممكنا الى

المرجح ظاهرا وقد يقرر ذلك من قبل [illegible] هذا الوجه واعلم ان اكثر المتكلمين اكتفوا بحدوث

العالم وقالوا انا اعلمنا ان العالم محدث علمنا بالضرورة ان كل محدث يحتاج الى محدث علمنا ان للعالم

محدثا بالضرورة واما ان العلم بان كل محدث فلا بد له من محدث علم ضروري لا اشكال فيه لان كل انسان اذا راى

بناء لم يكن شاهده او راى خطا مكتوبا بعد ان لم يكن فانه يقطع بحصول بان وكاتب وهذا حاصل عند الراهقين

من الصبيان فكيف عند كاملي العقول وكذلك لو كان وقت [illegible] في البيت فانا نقطع من الجاهل غير

[illegible] ولا فكر انه حدث امر وغيره اما انسان يدق الباب او ريح او شيء من الاشياء ولولا احتياج المحدث

الى المحدث معلوم بالضرورة لما حصل للعقل هذا الساعة علم مثل النظر فعلى طريقة اكثر المتقدمين [illegible]

فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الا على قولنا ان كل محدث يمكن قوله المحدث كان معدوما

ثم صار موجودا فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة فلقائل ان يقول ما ذكرتم ان المعدوم لعينه يصير والاعتراض عليه بل نقول
لم يحصل واذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول المفسر عند قرب السؤال الثاني [illegible]
واحتجاجا عنها اولا فائدة حاصلة بذكرها هاهنا مثل اشكال الامكان واحتياج الممكن الى المؤثر وامثال ذلك وما
عليها من الاعتراض هاهنا نعم علينا ان نقرر ما اشار اليه الامام من الاسولة هاهنا فنقول السؤال الاول
سلمنا ان العالم حادث لكن لم قلتم ان كل حادث ممكن بل لم لا يجوز ان كان بعد ما لم يكن موجودا التكون قابلا للعدم
والوجود قلنا هذا الكلام انما يستقيم لو كانت حقيقته متقررة حالتي الوجود والعدم حتى يوصف بتلك الحقيقة
بكونها قابلة للامرين لكن القول بتقرر حقيقته حال العدم هو القول بان المعدوم شيء وذلك عندكم باطل فيسقط
سلمنا صحة الحكم عليه الى اخر المفسر لما فرغ الامام من تقرير الاول اشتغل الى تقرير السؤال الثاني والغرض
ان يقول بانا سلمنا ان ما ثبت له حال عدمه كان واجب العدم لعينه ثم صار حال وجوده واجب الوجود لعينه
ثم الدليل على ان الامر ليس كذلك ثم الدليل على بيان هذه الاحتمالات وجوه الاول الحادث يشترط كونه مسبوقا
بالعدم سبقا زمانيا [illegible] فرضه بعد ما على وجه يصير الاول لوجوده ويكون الثاني الاحتمال الثاني
فان ما كان ممكنا ثم صار ممكن الوجود لذاته بعد الممكن كان ممتنع التحقق لذاته في الازل ثم صار ممكنا لذاته فاذا
جاز ذلك فيجوز [illegible] الامكان فلم لا يجوز مثله في حصول الوجود الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ذلك
هو ان سوال العرض لا سيما يكون ممكن الوجود لذاته من الزمان الاول والا فيلزم ان يصير ممتنع الوجود في الزمان
الثاني والانقلاب محال واذا جاز ان يبطل الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فلم لا يجوز ان ينقلب الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي والثالث ان العالم اما ان يكون ممتنع الوجود في الازل او لا يكون فان كان ممتنعا
كان جائز الوجود ولا يمكن القطع بحدوثه وحينئذ يبطل دليلكم اذا اخذ ذلك الحدوث واما ان كان ممتنع
الوجود في الازل فاما ان يمتنع لذاته او لغيره فان كان الثاني وجب انتهاؤه الى ما يكون ممتنعا لذاته والا لزم
التسلسل او الدور فاذن امتناع العالم في الازل اما ان يكون لذاته او ينتهي الى ما هو ممتنع لذاته ثم انه
صار فيما لا يزال ممكنا فقد زال ذلك الامتناع الذاتي فعلمنا ان ما سماه العالم اذ عدم كان ممتنعا
لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته [illegible] والجواب ان قولنا الممكن قابل للوجود والعدم لا نعني به
تلك الماهية معروضة لحالتي الوجود والعدم بل نعني به ان الماهية لا تمتنع لذاتها العدم [illegible]
[illegible] العقل بطلانها المفسر لما فرغ [illegible] من ايراد الاسولة شرع في الجواب وقال الغرض مما اشار
اليه الامام فاعلم ان السؤال الاول غير وارد اصلا وذلك لان العالم لما تحقق عدمه ووجوده كانت ماهيته
قابلة للعدم والوجود وهذا امر معلوم بالضرورة واذا كان كذلك كان ممكنا لانا لا نعني بالممكن الا هذا القدر

السؤال الثاني

وان سبقه مثله لما كان بعد ما لم يكن موجودا كان ممكنا لانا لا نعني بالممكن الا هذا القدر واذا كان ممكنا
بهذا المفسر [illegible] الى مرجح على ما مر. واما ما اشار اليه الامام رحمة الله عليه فتقريره ان نقول نحن
لا نقول انه متلبس بحالتي العدم والوجود حتى يلزم كون المعدوم شيئا بل نعني ان الماهية لا تمتنع لذاتها
[illegible] ولا تمتنع في العقل بطلانها كما كانت عليه وهذا امر معلوم لكل عاقل بالضرورة والعقل الحكم
حاكمين على الماهية بانها لا تمتنع لذاتها كذا كانت وذلك لا يستدعي ان تكون الماهية ثابتة حال العدم فيسقط السؤال
لانا نقول نحن نحكم عليه حال وجودها بذلك فلا يكون ذلك حكما على المعدوم قال فاما ما اشار اليه الامام
[illegible] هو انه لم لا يجوز ان يكون الماهية ممتنعة لذاتها ثم يرتفع [illegible] لذاتها ثم صار الى اخر
المفسر هذا هو الجواب عن السؤال الثاني واعلم ان الغرض الذي ذكرناه يدفع هذا السؤال فانا
اذا عنينا بكون العالم ممكنا ما ذكرناه وادعينا العلم الضروري بان الممكن [illegible] يرتفع هذا السؤال
[illegible] على السؤال [illegible] سلمنا ان العالم في حال عدمه واجب العدم وفي حال وجوده اولى واجب الوجود واجب
الوجود ولكن لا نسلم [illegible] لا ندعي انه ممكن لذاته مقطوع النظر عن حال وجوده وحال عدمه ونحن
اذا نظرنا اليه من حيث هو هو لم يكن له الا قبول العدم والوجود على ما ذكرنا [illegible] فلا تستحق
الجواب اذ انما هذه الاسولة [illegible] وكل سؤال هذا ما حله وحدان [illegible]
[illegible] من الوجه الاول من الوجوه الدالة على تحقق هذه الاحتمالات الممكن بشرط كونه مسبوقا بالعدم يمتنع
وجوده اولا قلت لا نسلم وهذا الامكان وجوده في لا يزال [illegible] والا لزم [illegible] وجوده في الازل
على ان يكون مسبوقا بالازل [illegible] وقد سبق ذلك غير مرة ثم الذي يدل على ان امكان وجوده ازلي وان امكانه يستحيل ان
يكون له اول ما اشار اليه الامام الاستاد رحمة الله عليه هاهنا ونقرر انه لو كان لامكانه اول لكان
قبل [illegible] من الوجود [illegible] لا يستحيل [illegible] من امكان وجوده وقبل ذلك انا
[illegible] امتناع صرف [illegible] على ما [illegible] وذلك محال والا لكان ماله اول [illegible] لا اول له [illegible] زمان
لا [illegible] عليه وهو باطل لان [illegible] المتناهي [illegible] يكون [illegible] محصلة معلومه
بالضرورة ولا احتياج الى البرهان عليها واما الوجه [illegible] فهو ممكن الوجود [illegible] جميع الازمنة نظرا الى ذاته
[illegible] الوجود في الازمنة [illegible] وجوده واستمرار وجوده [illegible] السؤال واما
قوله في الوجه الثالث العالم اما ان يكون ممتنع الوجود في الازل او لا يكون [illegible] انه ممتنع الوجود في الازل
ولا نسلم انه [illegible] ممكن الوجود [illegible] وجود في الازل محال [illegible] لذاته [illegible] بالازلية
وهذا الامتناع [illegible] من الازل الى الابد وفي الازل ممكن الوجود في لا يزال وهذا [illegible] مسلم [illegible]

الانقلاب من الامتناع الى الامكان ومن الامكان الى الاستواء والحمد لله رب العالمين مسئلة الطريق الثاني الاستدلال
بالامكان وتقريره ان نقول الدلالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد ثم نشاهد الاجسام
كثيرة متكثرة وكل متكثر ممكن فلا بد من مؤثر وهو المقصود هذه هي الطريقة المرضية عند الفلاسفة في اثبات
واجب الوجود وقد دريت مقدمات هذه الطريقة الا انا نشير اليها اشارة خفيفة على وجه التذكير لما تقرر
مقصود لو جاز ان يكون اثنان كل واحد منهما واجب الوجود لوجب ان يكون لاحدهما ما به يمتاز عن الاخر
والا لاستحال وقوع الامتياز بينهما فاسمى ان الامتياز حاصل من حروف الامتياز ان يقارن احدهما الاخر فيكون
كل واحد منهما مركبا من جزاين يشتركان وذلك المميز لوازم واجب الوجود والامكان حاصل
لهما فلا يكونان واجبين ثانيا ان الامتياز هذا اختلف بهما اما عوارض واجب الوجود او وجوب الوجود من
عوارضه او لوازمه والاقسام باسرها محال وما يلزم منه المحال محال فالقول بوجود اثنين واجب الوجود محال فاذن
واجب الوجود لو كان موجودا لكان واحدا وهو المطلوب وما عداه يكون ممكنا لذاته واذا ثبت هذا افتقر كل
ممكن لذاته في وجوده الى مؤثر مرجح والعلم بذلك بديهي اذا ما ادركنا الامكان مسئلة الطريق الثالث
حدوث الاعراض مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظاما من مؤثر الى احسن
التقسيم اعلم ان هذه الدلالة ذكرها الله في مواضع من كتابه وتقريرها ان نقول انا نشاهد انقلاب
النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فاما ان يقع هذه التغيرات لا لفاعل او لفاعل فهما من الفاعل والاول محال
بالضرورة فاذن لا بد لهذه التغيرات من مؤثر فاما ان يكون المؤثر فيه هو نفس الانسان او الابوين او القوة الموجودة
في المني او الرحم او شيء اخر والاول محال لان الانسان حال عجزه عن تكوين اعضائه او معرفتها والشيء لا يكون مؤثرا
فيما يعلمه او يعرفه الا ان يعمل عن هذه الحيلة والصانع لو كان هو المؤثر فيه لكان عالما بكيفية الاعضاء
ومنافعها وما اشتمل عليه من اللطائف والدقائق ومعلوم انه ليس كذلك ولا يجوز ان يكون المؤثر فيه
نفس الابوين لانهما لا علم عندهما من حالة التكوين ولا يجوز ان خلق الاعضاء وتشكيلها وحسن تركيبها متشابهة
خالية عن القوى لان المني جسم متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه يكون سارية في جميع اجزائه
والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا وذلك هو الكرة فيلزم ان يكون شكل الحيوان الكرة
ومعلوم انه ليس كذلك علم انه لا فاعل بالطبع فان قيل المني وان كان متشابها عند الحس لكنه مركب
في الحقيقة لانه متحصل من جميع البدن متحرك من اللحم جزء ومن العظم جزء وكذلك سائر الاعضاء وهذا
الا انها متحدة لان يكون فعلها في تلك الاجزاء فعلا واحدا هو الكرة فكان يجب ان يكون الحيوان كرات متضمنة بعضها
الى البعض وهذا قول الفلاسفة ومجمعهم على كرة البسائط والانضمام بل انواع المركبات الواقعة في بدن

الانسان وما اشتمل عليه من المنافع ورعاية المصلحة والاصلح علم قطعا ان ذلك الصادر عن القوى التي لا شعور
لها وقد بعد ذلك شرح القانون فالفاعل لا بد وان يكون امرا اخر وهو المطلوب واعلم ان هذه الدلالة
تعرف بدلالة الانفس على ما قال تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله اولم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى حكم الصدق الذي يشهد به على كل عرض في موضعه
مسئلة الطريق الرابع امكان الاعراض اذا اخذ التقسيم اعلم ان هذه الدلالة مبنية على مقدمات
تقدم الكلام عليها منها ان الاجسام متساوية في الجسمية ومقدورنا ومنها اذا ثبت ذلك كان اختصاص كل واحد
منها بما له من الصفات ممكنا لان ما صح على احد المثلين صح على مثله فلما جاز على الفلك كونه فلكا جاز ذلك مثله
على غيره من الاجسام والممكن فاختصاص بعض الاجسام بما له من الصفات دون غيرها اما ان يفتقر الى مرجح
او لا يفتقر اليه والثاني محال بالضرورة والمرجح يمتنع ان يكون نفس الجسمية وما هو من لوازمها والا لحصل التساوي
فيها لكل الاجسام ويمتنع ان يكون عارضا من عوارضها لان الكلام في اختصاصه به كالكلام في غيره من الصفات
فاذن لا بد وان يكون المخصص له بعض الصفات امرا خارجا عنه ويجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو المطلوب
والى هذه الدلالة ذكرها ابراهيم عليه السلام بقوله في تقريرها هاهنا وان كلام صاحب الكتاب ظاهر الاحتياج
الى التقسيم مسئلة العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر فذلك
فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب التقسيم لما قرر ان العالم
لا بد له من فاعل شرع بعد ذلك في بيان انه واجب الوجود لذاته والامام سلك فيه طريق الحكماء وتقريرها ان نقول
اعلم ان الفلاسفة قالوا ان الموجودات موجود اما هو واجب الوجود لذاته غني في وجوده عن غيره ووجود
ما سواه مستفاد من وجوده وهو الله سبحانه وتعالى والبرهان على هذه الدعوى هو انا اذا فرضنا موجودات
لعدد مثل السماء والارض والنبات والحيوان والانسان والفرس وغير ذلك مما لا يحصى اعدادها فاما ان يكون
من جملة هذه الموجودات موجود هو واجب الوجود لذاته بحيث لو فرضنا بطلانه وقطعنا النظر عن غيره
ولا يفتقر الى غيره البتة وهو واجب الوجود لذاته او لا يكون كذلك فان كان الاول فقد حصل المطلوب
وان كان الثاني فيجوز ان لا يكون في الموجودات شيء هو واجب الوجود بل كل موجود يفتقر الى ان وجوده
مستفاد عن غيره فاما ان يدور او يتسلسل الى ما لا نهاية والدور والتسلسل باطلان فلا بد من ان يكون
في الموجودات موجود هو واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ويفتقر هذا الدليل الى بيان بطلان الدور
والتسلسل اما الدور فالدليل على بطلانه هو ان كل واحد من الشيئين اللذين يتوقف كل واحد منهما في
وجوده الى الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على وجود صاحبه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على المتقدم

على نفسه وقد تقرر في بداية العقول ان المتقدم على المتقدم متقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما بمراتب
او بمرتبة واحدة وذلك محال بالضرورة فاذن الدور محال واما ان التسلسل محال فلأن كل الامور التي في
السلسلة يجوز ان يكون كل موجود مستفاد الوجود من غيره ووجود ذلك الغير مستفاد من آخر ووجود
ذلك الآخر من آخر الى غير النهاية اذا عرفت هذا فنقول حينئذ يكون كل واحد من جملة الموجودات
معلولاً لا لذاته ومستفاد الوجود من غيره وعلته متقدمة عليه في وجوده فيكون جملة الموجودات وجميعها من حيث
جملة واحدة معلولة لانها حصلت من اعداد معلولة والجملة التي حصلت من آحاد معلولة تكون احرى بان تكون
بل اولى ان يكون معلولة وكل جملة معلولة فعلتها اما ان يكون جميعها او كل واحد منها او واحد منها او شيء خارج
عنها ومحال ان يكون العلة هي مجموع الآحاد فانه لو كان كذلك لكانت واجبة الوجود لان ما وجوده من ذاته يكون
واجباً لذاته والمعلول ليس واجباً لذاته هذا خلف ومحال ان يكون علة الجملة كل واحد من آحادها فان
الواحد منها اذا صار علة للجملة فقد وجب وجوده واذا وجبت استحال ان يكون غيره ومحال ان يكون الواحد
من آحاد الجملة علة للجملة لان اي واحد فرض هو علة للجملة فهو معلول لعلة اخرى متقدمة عليه في الوجود
فيكون هذا الواحد الذي هو علة للجملة علة لوجود نفسه فانه من الجملة وعلة لوجود علته فيكون متقدماً على
نفسه ومتقدماً على وجود علته المتقدمة عليه في وجود نفسه وذلك محال واما ان تكون علة الجملة شيئاً خارجاً
عن الجملة لانه لا يعقل موجود خارج عن جملة الموجودات اذ لو جاز ذلك لما كانت تلك جملة بل كانت بعضاً من
جملة هذا خلف فاذن ثبت ان جميع الموجودات وجملتها يستحيل ان يكون حاصلاً من آحاد
يكون كل واحد منها معلولاً لا الى اول وان يكون فيها واحد غير معلول البتة فيكون ذلك الواحد ضرورياً لا محالة
لو كان وسطاً كان معلولاً فصح ان من جملة الموجودات موجوداً هو واجب الوجود بذاته [illegible]
الفلاسفة على اثبات واجب الوجود وذلك ما اردنا بيانه ومن تأمل ما ذكرناه اغناه عن [illegible]
ما ذكروه من العبارات [illegible] فان قيل لا نجوز ان يقال بعد العالم ممكن الوجود ولكن الوجود له اولى
فلا حاجة [illegible] لما فرغنا من الدلالة على اثبات واجب الوجود
نشرع في ايراد الاسئلة عليها والجواب السؤال الاول ان يقول بعد تسليم ان الممكن يفتقر الى المؤثر
لكن بشرط ان يكون الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية او لا بهذا الشرط الاول مسلم والثاني ممنوع
بيانه وهو انه يجوز ان يكون الماهية قابلة للعدم والوجود الا ان الوجود اولى بها من العدم فلكونها قابلة
للعدم من حيث هي ممكنة الوجود لذاتها ممكنة ولكون الوجود اولى بها من العدم تستغني عن المؤثر واذا كان
كذلك فلعل صانع هذا العالم كذلك فلا يحتاج الى المؤثر فلا يلزم الدور والتسلسل ثم نعلم انه لم

البرهان

ثم الذي يدل على ان الشيء قد يترجح احد الجانبين اعني جانب الوجود او العدم بالنسبة اليه وجوه:
الاول الموجودات السيالة كالزمان والحركة والصوت لا شك ان العدم بها اولى والا لصح بقاؤها
ولا شك انه يصح الوجود عليها والا لما وجدت اصلاً واذا كان الشيء يصح عليه الوجود والعدم ومع ذلك يكون
الوجود اولى به علم انه يجوز ان يكون الشيء يصح عليه العدم والوجود ويكون الوجود اولى به الثاني هو ان
العلة قد توجد وتوجد شرائطها فالمعلول لها على شرط او اسقاط مانع ولا شك ان الاولى بكل العلة اقتضاء
المعلول والا لم تتميز العلة عن غيرها فقد ثبت الاولوية في جانب الوجود وان لم تنته الى حد الوجوب وهذه
الامور قد تقدم الكلام عليها الا انا اعدناها هاهنا لمسيس الحاجة اليها [illegible] سلمنا ان الوجود
بالنسبة اليه كالعدم الى آخر التقسيم [illegible] ان نقول سلمنا ان الممكن يفتقر الى المؤثر اذا
كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية او لا على السوية لكن متى يفتقر الافتقار اذا اخذناه الحدوث
او اذا لم نعتبره الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه هو ان الممكن اذا اخذناه الحدوث افتقر الى المؤثر واما اذا لم يكن
حادثاً فلا نسلم افتقاره الى المؤثر وهذا لان الحدوث يصير علة لاحتياج الى المؤثر اما ان يكون علة او شرط
العلة وهذا مذهب الجمهور من المتكلمين حيث سلموا ان علة الحاجة هي الحدوث واذا كان كذلك فنقول ان صانع
العالم ممكن الوجود ولكن لما كان قديماً لا يحتاج الى المؤثر لانعدام ما هو معتبر في علة الاحتياج الى المؤثر فلم انه
ليس كذلك وقد تكلمنا في هذه المسألة [illegible] سلمنا انه لا بد من [illegible] لكن لم قلتم ان الدور
باطل الى آخر التقسيم [illegible] اعلم ان اعتمادكم في ابطال الدور هو على لزوم العلة متقدمة على المعلول ولو
تقدم كل واحد منهما على الآخر لكان كل واحد منهما متقدماً على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء
متقدم على الشيء فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدماً على نفسه وهو محال قلنا [illegible] بهذا التقدم
الزماني او التقدم بالعلية او التقدم بمعنى آخر اما التقدم الزماني فهو باطل اتفاقاً لانه ليس في هذه
الدلالة على هذه القاعدة [illegible] من ان تعارضها المعلول واما
التقدم بالعلة فاعلم ان هذا الكلام [illegible] نريد الآن ان نبحث عنه فنقول نعني التقدم
بالعلية نفس العلية او امراً آخر غيرها فان كان الاول كان قولكم تقدم بالعلة معناه انه علة بالعلية
وانه هذا [illegible] يلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر معناه انه يلزم كون كل واحد منهما
علة للآخر لكن لم قلتم ان هذا ممتنع فان البحث وقع فيه فان عنيتم بالتقدم بالعلية امراً آخر وراء المؤثرية فلا بد
من بيانه ثم الذي يدل على القول بالدور وجوه الاول الهيولى والصورة كل واحد منهما يحتاج الى الآخر عند
الحكماء والجوهر والعرض يحتاج كل واحد منهما الى الآخر عند المتكلمين [illegible] المتضايفين

كالابوة والبنوة يتوقف كل واحد منهما على الاخر وكذلك الدور والعالمية العلة والمعلولية لو جاز
المعية والمعنية فان قلت التقدم [illegible] سلمنا فساد الدور فلم قلتم ان التسلسل باطل قولكم المجموع
مفتقر الى كل واحد من تلك الاحاد الى اخر التقسيم [illegible] تقرير السؤال هو ان يقال قولكم تلك الجملة
اما ان يكون ممكنة او واجبة قلنا هذا انما على انه يصح وصفها بكونها جملة ومجموعا وذلك ممنوع [illegible]
فمنعوا ان يصف الشي بكونه جملة ومجموعا يستدعي ما يميز ذلك المجموع عن غيره وامتيازه عن غيره لا يتحقق الا بعد
كونه متناهيا فاما الغير المتناهي فوصفه بكونه مجموعا وجملة الا بعد ثبوت كونها متناهيا والنزاع فيه [illegible]
متناهيا على وصفه بكونه جملة ومجموعا فلزم الدور [illegible] سلمنا انه يصح وصفها بذلك لكن لم قلتم ان
ذلك ان دل على فساد التسلسل فهاهنا ما يدل على صحته الى اخر التقسيم [illegible] شرع في السؤال
على المقدمة شرع في المعارضة وتقريرها ان يقول الحوادث المتجددة اما ان يكون لها مؤثر او لا يكون
فان كان الثاني بطل القول بافتقار الممكن الى المؤثر وذلك يسد باب العلم بالصانع ومن الجليل ان النوع
من ابطال الدور والتسلسل انما هو اثبات الصانع واما ان افتقرت الى المؤثر فاما ان يتسلسل [illegible]
او ينتهي الى مؤثر قديم ولا سبيل الى الاعتراف بالتسلسل لان ذلك القديم اما ان يتوقف تاثيره فيها على شرط
او لا يتوقف عليه فان توقف على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فالقول بانه لا يتوقف
تاثيره في وجودها على شرط او ان توقف ولكن ذلك الشرط قديما محال لانه لو كان كذلك لزم من قدمه
لان الاثر يجب ان يكون مقارنا للمؤثر لانه لو لم يكن مقارنا لجاز صدوره عنه وجاز عدم صدوره عنه
فلا يخلو اما ان افتقر الصدور الى مرجح او لا افتقر الى مرجح فان افتقر لزم ان لا يكون المؤثر تاما وهو محال
ولو جاز ذلك جاز صدور العالم لا عن مؤثر وذلك يقدح في وجود الصانع وان افتقر الى مرجح لا يكون
المؤثر تاما المؤثر [illegible] الا هذا خلف فاذن لو لم يتوقف تاثير المؤثر الحوادث على شرط او توقف على
شرط قديم لزم من قدمه قدمها فهو محال فاذن لا بد وان يكون تاثيره في وجودها موقوفا على شرط حادث
اذا ثبت هذا فنقول ذلك الشرط الحادث لا يخلو اما ان يكون موثرا لذلك الحادث او لا يكون [illegible]
له فان كان الاول فعند ذلك الحادث الحادث الشرط او عن صدوره فلا يخلو اما ان كان شرط صدوره هو هذا
الحادث او حادث اخر فان كان الاول والشرط متقدم بالذات على المشروط يلزم تقدم كل واحد
منهما على الاخر فيلزم الدور وهو محال وبعد تسليمه بطل غرضكم من هذا الكلام لان الوصول الى اثبات
الصانع الواجب لذاته وذلك موقوف على ابطال الدور وان كان بشرط حدوث حادث اخر كان
الكلام في ذلك الشرط كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو المطلوب هذا ان كان بشرط صدوره [illegible]

الحادث حادثا مقارنا اما اذا كان بشرط حدوث حادث سابق عليه يلزم اتصال التسلسل لان ذلك القديم
لو لم يكن مؤثرا في الحادث الاخر حال حدوث السابق ثم صار مؤثرا فيه عند فنائه فتلك المؤثرية حدثت بعد
ان لم تكن فاما ان يفتقر الى مؤثر او لا يفتقر اليه والثاني محال لاستلزامه احتياج الحادث الممكن الى المؤثر وهو
مبطل القول بوجود الصانع وان كان الاول فاما ان يكون المؤثر في تلك المؤثرية هو الحادث السابق او الحادث
اللاحق او غيرهما والاول محال لان الحادث السابق حال العدم فلو اثر فيه لزم تاثير المعدوم في الموجود وانه
محال بالضرورة ولانه حال الوجود لم يؤثر فلزم العدم في اثبات الصانع لاحتمال ان يكون المؤثر من الممكنات ابعد معدوم
والثاني محال والا لزم الدور لان كونه مؤثرا حينئذ موقوف على حصول الحادث وحصول الحادث موقوف
على كونه مؤثرا فيه فيلزم الدور وهو اما ان يكون باطلا او حقا وحينئذ يبطل دليل اثبات العلم بالصانع على ما
علمت وان كان المؤثر في المؤثرية امرا مغايرا لهما فلا بد وان يكون حادثا او موقوفا على شرط حادث [illegible] وحينئذ
ينقل الكلام اليه فيلزم اما الدور او التسلسل فظهر انه لا بد من التزام الدور او التسلسل وكيف كان يبطل دليل
اثبات العلم بالصانع ثم الدلائل التي ذكروها في ابطال التسلسل منقوضة بامور منها الحركات التي لا نهاية لها
والنفوس الناطقة التي لا نهاية لها على اصول الفلاسفة والحوادث التي لا اخر لها على راي المتكلمين مثل نعيم
اهل الجنة وعقاب اهل النار والمعلومات التي لا نهاية لها والمعدودات التي لا نهاية لها [illegible] سلمنا
صحة دليلكم على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين التقسيم [illegible] لما فرغ من تقرير الاسولة على
اركان الدليل الدال على اثبات واجب الوجود شرع في ذكر المعارضة على الحكم وتقرير الوجه الاول لو فرض موجود
واجب الوجود لذاته فلا يخلو اما ان يكون مساويا لسائر الموجودات في مسمى الوجود او لا يكون مساويا لها فيه
والقسمان باطلان فيبطل القول به واما بطلان القسم الاول فلانه يكون موجودا على وجه التساوي غيره في الوجود لما ساواه
في مسمى الوجود مشترك حينئذ فلما الوجود ذكر بعينه ان الواجب والممكن وموارد التقسيم مشترك بين سائر
الاقسام وكذلك اذا اعتقدنا موجودا ثم شككنا بعد ذلك في ان ذلك الموجود واجب او ممكن او جوهر او عرض
فان شككنا في هذه الخصوصيات لا يبطل اعتقادنا كونه موجودا فعلمنا ان مسمى الوجود مشترك بين هذه الاقسام
واما بطلان القسم الثاني فلانه حينئذ ان العدد المشترك بين سائر الموجودات وبين ما فرض واجبا لا يخلو
اما ان كان واجبا لذاته او لم يكن فان كان واجبا لذاته فان ما تحقق يكون واجبا فيلزم وجوب الممكنات واجبا لذاته
وانه محال او يقول [illegible] لو كان وجوده مشاركا لغيره من الموجودات في مسمى الوجود فلا يخلو اما ان كان وجوده
عارضا لماهيته او لا يكون فان لم يكن وجوده عارضا لماهيته يلزم ان يكون تمام حقيقته واجب الوجود مساويا
للوجود الذي هو وصف عارض لماهيتنا وهو حينئذ [illegible] وما صح على الشي صح على مثله فيلزم ان يصح [illegible]

الواحد كل ما صح عليه وجوده لكن وجوده ما صح عليه العدم والا فيصح على وجوده ذلك ووجوده لا يصح عليه ذلك
فيلزم ان لا يصح على وجوده ذلك وهو محال واما ان كان وجوده من حيث هو هو غير واحد او كان عارضا لماهية
فلا بد وان يكون ممكنا فلا يخلو اما ان افتقر الى المرجح او لا افتقر اليه فان لم يفتقر اليه بطل دليلكم على اثبات الصانع
وان افتقر الى مرجح فذلك المرجح اما ان كان مختارا او لم يكن فان كان الاول لزم حدوثه بالضرورة واذا كان
محدثا لا يكون واجبا لذاته وان كان غير مختار فالموثر فيه لا يخلو اما ان يكون ماهيته او غيرها والاول
محال والاول محال لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فيلزم ان يكون الوجود للماهية متقدما على نفسه
الوجود لماهية وهو محال ولعله انه لو اقتضت تلك الماهية للوجود لا يخلو اما ان كان مشروطا بالوجود
او لا يكون فان كان الاول فلا يخلو اما ان كان مشروطا بوجود ذلك او بغير ذلك الوجود والاول محال والا لزم دور
المعين من حيث الكلام في ذلك الوجود الذي جعلناه شرطا كالكلام في الوجود الثاني ولزم التسلسل والثاني محال
والا لتوقف الشيء على نفسه وانه محال بالضرورة هذا اذا جعلنا الاقتضاء مشروطا بكون الماهية موجودة
واما ان كان اقتضاؤها للوجود غير مشروط بكونها موجودة لم يكن المعلول علة للوجود ولو جاز ذلك لانسد
عليكم طريق العلم بوجود الصانع هذا اذا اقتضينا المقتضي لذلك الوجود هو الماهية واما ان كان المقتضي له غير الماهية
فهو محال والا لكان الواجب لذاته محتاجا للغير ومفتقرا اليه فلا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته لما عرفت
ان من خواص الواجب ان لا يكون موقوفا على الغير وان لا يكون محتاجا الى الغير سلمنا الثاني وهو انه لو كان
واجب الوجود موجودا لكان لذاته الى آخر المقدمة [illegible] هذه الشبهة [illegible] على وجهين [illegible]
المتكلمين والاستاذ الامام [illegible] الفلاسفة وتقرير الاول ان نقول لو لم يكن [illegible]
اجب لكان [illegible] العالم حادثا وهو محال لان المفعول من العدم هو الذي يكون مسبوقا بالعدم [illegible]
يوجد الفعل موجودا فيه والا لكان موجودا قبله والفعل قبله [illegible] على ما قررناه في اثبات الزمان
فيكون [illegible] قبل لا الى بداية فيلزم قدم الزمان ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم وهو محال عند
المتكلمين هذا او [illegible] هذه الشبهة على ما يعتقده المتكلمون من حدوث العالم دائما او [illegible]
على معتقد الفلاسفة وذلك لو وجد موجود هو واجب لذاته لكان متقدما في وجوده الى الزمان وذلك محال
فالقول بعد الوجوب محال وانما قلنا ذلك وذلك لان واجب الوجود لا بد وان يكون دائما الوجود [illegible]
من دوام الوجود هو الذي يكون موجودا في الان وفيما قبله وفيما بعده لكن الوجود في الان في الماضي والمستقبل
موقوف على حصول الماضي والمستقبل لان حصول الشيء في الشيء [illegible] بها والعلم به [illegible]
[illegible] على حصول اصل الشيء واذا دوامه [illegible] الوجود مفتقرا الى تحقق الزمان وانما قلنا ان المقدار

واجب الوجود الى الزمان محال وذلك لان الزمان مركب من الانات والساعات فيكون ممكنا لذاته والواجب
لذاته محتاجا الى الله والمحتاج الى الممكن اولى ان يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف الجواب
المتكلمون عن هذه الشبهة على التقرير الاول والثاني فقالوا الاشعرية ما ذكرتم لو كان الواجب لذاته متقدما
على العالم بعدما بزمان محض اما اذا كان متقدما بزمان مقدر لا يلزم ما ذكرتم لان المراد من المقدر ما يكون
ثابتا في الوهم والخيال دون الخارج لم يعلم انه ليس كذلك قال المتكلمون معنى قولنا الله تعالى متقدم على العالم
هو انه لو كان قبله زمان لما كان له اول السنة الجواب [illegible] معنى تقدم الله تعالى
على العالم اما ان يقال هو حاصل في نفس الامر وعلى حقيقته او لا يكون وان كان الثاني لا يكون تقدما واذا لم يكن
تقدما لا يكون واجبا لذاته وهو المطلوب وان كان الاول فنقول قد بينا ان ذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطة
الزمان واذا كان ذلك التقدم المحقق لا يتقدر الا بالزمان وكان ذلك التقدم ثابتا في نفس الامر يكون الزمان لا محالة
ثابتا في نفس الامر فلا يكون مقدرا وهو المطلوب وقد اشرنا فيما مضى الى معارضات اخر منها ان يقال ان
كل ما وجب وجوده فهو ذات وكل ذات فهي تساوي سائر الذوات الباقية وكل ما يساوي سائر الذوات الباقية
يكون ممكنا لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف وتقرير هذا الوجه حسب ما قررناه وهم الوجود من غير
تفاوت ومنها ان يقال لو كان واجب الوجود موجودا فاما ان يكون وجوده عدميا او وجوديا والقسمان باطلان
ومنها ان يقال لو وجد واجب الوجود لكان مركبا وكل مركب ممكن فلو وجد لكان ممكنا [illegible] والجواب قوله
لا بد وان يكون جائز الوجود لكن الوجود واول [illegible] بعدم ابطال التسلسل لما وقع من الايراد الا
[illegible] في الجواب واذا [illegible] هذا فنقول قد قررنا فيما سبق ان الممكن يمتنع ان يكون احد الجانبين اولى به مع
كونه ممكنا ونشير هاهنا الى اسناد حقيقته فنقول الماهية مع جميع الامور التي يكون معها يكون هي اولى بالوجود
اما ان يصح عليها العدم او لا يصح فان لم يصح عليها العدم كانت واجبة لذاته وهو المطلوب وان صح العدم عليها
فطريان العدم اما ان يتوقف على شيء او لا يتوقف مع جميع تلك الامور المعينة من الادلة فان توقف
لم يتحقق الاولوية الا مع عدم ذلك المعدوم فالحاصل اولا ليس تمام [illegible] الاولوية وقد فرضناه كذلك هذا
خلف وان لم يتوقف على شيء فحينئذ تلك الاولوية تحصل يارة مع الوجود وتارة مع العدم ونسبة تلك الاولوية
الى الوجهين على السوية فاختصاص احد هذين الوقتين بالوجود والآخر بالعدم يكون ترجيحا لا لمرجح والممكن المتساوي
على الآخر من غير مرجح وهو محال واما تلك الوجوه ذكرناها فقد تقدم الكلام عليها [illegible] قوله ان كان
الوجود والعدم على التساوي لما احتاج الى الموثر لو كان كذا فلنا ان ماهية الامكان ذاتية والا لصح
ان يكون علة [illegible] ولا مشروط [illegible] فقد بينا ان الممكن هو الذي استوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته

يصور بان هذا القدر ليس للعقل باحتياجه الى المؤثر عند اعتبار امر اخر لا بقا ولا ابتدا فعلمنا ان هذا
القدر كاف في ثبوت الحاجة فيثبت حدوثه لان الحدوث مجرد ما عرض به الاعتبار قال قوم ما لا يعقل
تقدم العلة على المعلول الى اخره اقول المصنف هذا هو السؤال الوارد على قولنا الدور باطل ونحن
ان نقول من المعلوم بالضرورة ان العقل ما لم يعرض المؤثر موجودا امتنع ان يحكم عليه بكونه موثرا في الغير بل لا
ما لم يحكم العقل بوجوده لا يحكم عليه بكونه موثرا في الشيء وما لم يحكم العقل بوجوده كذلك لا يحكم عليه بكونه موثرا
في الكتابة وهذا الذي ذكرناه ليس بقياس وانما هو من باب التنبيهات وضرب الامثال لتقرير الخصم عن غفلته
واذا كان كذلك كان مرادنا من التقدم هذا القدر والضابط انا نعلم بالضرورة انه لولا فرض حركة اليد فانا العقل
لا نعلم بحركة الخاتم ونصح قولنا تحركت الاصبع فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت الاصبع
وهذا امر يدركه العقل الذي نوره الله تعالى بنور البصيرة ولا نعني بالتقدم سوى هذا القدر قال
قوله لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا اثبت كونه متناهيا قلنا مرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب
والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها اقول المصنف هذا هو الجواب عن قولهم وصف تلك
الاسباب والمسببات بكونها مجموعا وجملة وكلا انما يصح لو ثبت كونها متناهية اذا عرفت هذا فنقول
مرادنا من الكل والمجموع مجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يخرج منها عن حكمنا واعلم ان قول الامام
بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها فيه اشكال لان للخصوم ان يقولوا هذا ايضا مشعر بالتناهي
وذلك باطل فيما لا نهاية له بل الاولى ان يقول نعني به ما يعني الخصم هاهنا بقوله ان تلك الاسباب والمسببات
لا نهاية لها فعند […] كلام الخصم على […] ومن المعلوم ان مراده ليس كل واحد من تلك الاسباب
والمسببات بل مراده المجموع فنقول انه يمكن وصفها بالمجموع والجملة سوا وصفت بكونها متناهية او غير متناهية
قال قوله المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم واما المحدث الى اخره اقول المصنف
هذا هو الجواب عن المعارضة الاولى وتقريره ان نقول المؤثر في الحوادث اليومية فاعل قديم ولا يتوقف
فعله لها على شرط حادث قوله يلزم من قدمه قدمها قلنا […] انما يلزم ذلك ان لو كان
المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا يلزم ما ذكرتم وقد قررنا ان الفاعل المختار يمكنه ان يرجح احد مقدوريه
على الاخر من غير مرجح واما السوفسطائية فقد اضاعوا […] قال قوله لو كان الوجود زائدا
ان يكون وجوده عين ماهيته […] الى اخره اقول المصنف هذا هو الجواب عن المعارضة الثانية
وتقريره ان نقول نختار ان وجود الله تعالى عين ماهيته واما ادلتهم على ان الوجود زائد على الماهية
[…] قال قوله يلزم من قدم الله

قدم الزمان الى اخره اقول المصنف هذا هو الجواب عن المعارضة الثالثة وتقريره ان نقول نختار تسليم
ان الله تعالى قديم وانه متقدم على العالم ولكن لا نسلم ان القبلية الثابتة لله تعالى تكون قبلية بالزمان
وما ذكرتم منتقض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض فان الامس متقدم على اليوم والعلم بهذا التقدم ضروري
وليس تقدمه عليه بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر والكلام فيه كالاول فيلزم التسلسل […] واجاب
[…] لا نهاية لها وهو محال واذا كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض لا بالزمان فعلى ذلك فلم لا يجوز ان يكون
تقدم الله تعالى على العالم تقدما لا بالزمان على النحو الذي ذكرناه في تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض اللهم الا
ان يدعي الخصم ان ذلك محال وانه لا بد في ذلك التقدم من الزمان ولو […] تقدم الله تعالى على العالم وفي تقدم
اجزاء الزمان بعضها على البعض ولكن ذلك كله من قبيل المغالطة […] ادعاها فعليه البيان واعلم ان الكلام
المتعلق بهذه المسالة لما كان اكثر مما تقدم في المسائل الماضية لم نشتغل هاهنا بذكر […] والسؤال
والجواب لئلا يكون كالمكرر قال مسألة صانع العالم موجود خلافا للملاحدة اقول المصنف اعلم
ان الخلاف في هذه المسالة بين العقلا انما يكون واقعا في المعنى وفي اللفظ اما الاول فاعلم ان العقلا اختلفوا
في الوجود هل هو صفة زائدة على ذات الموجود او هو نفس ذات الموجود واما الاختلاف الثاني فاعلم ان ذلك
مذهب جمهور اصحابنا وهو اختيار ابي الحسين المعتزلي اذا عرفت هذا فنقول هولا لما استدلوا على
انه لا بد من صانع للعالم كان ذلك بعينه هو الدليل على وجوده فلا يحتاج الى استيناف دليل على وجوده واما
الاختلاف فاعلم ان القائلين فريقان فريق قالوا الوجود زائد على الذوات ولكن يمتنع تحقق الذوات بدون
الوجود وصار الى هذا الاختلاف جمع من اصحابنا والفلاسفة باجمعهم وفريق اخر قالوا الوجود زائد على
الذوات ويجوز تحقق الذوات بدون صفة الوجود وهم المشايخ من المعتزلة واتفق هولا على انا بعد
العلم بان للعالم صانعا نحتاج الى اقامة الحجة […] للعقلاء
[…] انه هل هو موجود ام معدوم واما […] انه موجود […] بالدليل على ان الموجد للعالم
موجود وليس بمعدوم اذا عرفت هذا فهم يقولون لاصحابنا لم قلتم ان الدليل اذا دل على ان للعالم صانعا
وانه […] يلزم ان يكون موجودا قال اصحابنا الاول بالعقل الفطري الذي نوره الله فليس […] الا
الاعراض عن هذه […] الباطل والاحتمالات الفاسدة وقد ذكر قوله تعالى واذا خاطبهم الجاهلون
قالوا سلاما هذا الكلام ما يتعلق بالقسم الاول وهو ان يرجع الخلاف في هذه المسالة من طرف المعنى واما
القسم الثاني وهو ان يرجع الخلاف فيها من جهة اللفظ فاعلم ان الباطنية قالوا لا نصف الرب تعالى
بصفة من صفات الاثبات اذ لو وصف بكونه موجودا لكان […] تشبيهه بالحوادث اذ هي ذوات موجودة

وسلكوا مسلك النفي والاثبات فيما يتساءلون عنه من صفات الاثبات واذا قيل لهم الصانع موجود ابوا
ذلك وقالوا انه ليس بمعدوم واذا قيل لهم انه عالم قالوا انه ليس بجاهل وهذا اخس المذاهب هذه
المسألة ـــــــ لنا انه لو لم يكن موجودا لكان معدوما والعدم نفي محض لا خصوصية فيه ولا امتياز ولا
يصلح للالهية التفسير اعلم ان من اصحابنا من لا يستدل في هذه المسألة لعدا [illegible] الدليل على ان
العالم له صانع ويدعون العلم الضروري بان الفاعل لا بد وان يكون موجودا قالوا ولا
علم ان الانسان اذا شاهد بناء محكما او خطا انيقا قطع بالبديهة بوجود بانيه وكاتبه ولما جوز
صدور الافعال الموجودة عن العدم المحض والنفي الصرف كان ذلك وقوعا في مهاوي السفسطة ومن
اصحابنا من سلكوا مسلك الاستدلال في هذه المسألة واحتجوا بوجوه الاول ما اشار اليه الامام ههنا
وتقريره ان يقول لو لم يكن الاله موجودا لكان معدوما اذ لا واسطة بين الوجود والعدم ولو كان معدوما
لكان نفيا محضا وعدما صرفا وهو محال اما الاول فلان النفي المحض والعدم الصرف يستحيل صدور الا
فعال المحكمة عنه والعلم به ضروري واما الثاني فلانه لو كان نفيا محضا فلا يخلو اما ان كان نفيا مطلقا
او نفيا مخصوصا والاول محال والا لزم ان يكون الاله متحققا مع اي نفي فرض وهو محال والثاني ايضا
محال والا لكان النفي مخصوصا ومشخصا فيكون موجودا وهو محال بالضرورة واما الثالث فلانه لو لم يكن
لا صانع للعالم وهو قولنا انه صانع معدوم وذلك لرجوع المسألة الى اثبات الصانع وقد تقدمت الادلة القاطعة
على اثبات الصانع ـــــــ قال فقد لا يسلم انه لا واسطة بين الوجود والعدم وبيانه ما تقدم
في مسألة الحال التفسير اعلم ان الواسطة بين الوجود والعدم ثابتة عند المعتزلة لان
اكثر المشايخ يقولون باثبات الحال وهو صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم وكذا عند الاشاعرة
فانهم ايضا اثبتوا الاحوال وقالوا ان اثباتها حق وقالوا كل صفة قائمة بالذات اذا كان موجودا
لوجوب كان امرا ثابتا سواء كانت تلك الصفة مشروطة بالحياة او لم يكن واذا كانت الواسطة بين
الوجود والعدم مما وقع الاتفاق عليها فنقول لم لا يجوز ان يكون صانع العالم كذلك اعني
لا يكون موجودا ولا ايضا معدوما وما لم يعلم انه ليس كذلك والا نسلم قولكم انه لا واسطة بين الوجود
والعدم وان المسائل دعت عليها والبرهان دل عليها على ما بينا في مسألة اثبات الاحوال …
انه لا واسطة بين الوجود والعدم ولكن لم يعلم ان صانع العالم لا يكون معدوما وهذا على مذهب المعتزلة
اليوم فانهم اثبتوا الذوات معدومة واثبتوا لها صفات النفس وهي الجوهرية والجسمية وغير ذلك
وقولهم المعدوم نفي محض لا اشارة فيه فلسنا نسلم والذي يدل على ان العدمات متميزة وجوه

الاول عدم السواد عن المحل مصحح لحلول البياض فيه وعدم الحركة لا يصحح واحدا منهما وجود البياض
في المحل او يكون كل واحد منهما مصححا الوجه الثاني عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضي
ذلك فمثلا عدم الحيوان يقتضي عدم الانسان وعدم زيد لا يقتضي عدم عمرو ولولا الامتياز لما كان كذلك
الوجه الثالث ـــــــ فهو ان عدم المعارض معتبر في دلالة المعجز على الصدق فانكم قلتم المعجز فعل الله خارقا
للعادة واقعا على وفق دعوى مدعي النبوة مع عدم المعارضة وعدم غير المعارض غير معتبر في دلالة المعجز
على الصدق ولولا امتياز احد العدمين عن الاخر والا لما كان كذلك الوجه الرابع عدم الشرط يستلزم
عدم المشروط وعدم ما ليس بشرط لا يستلزمه فهذه وجوه دالة على تميز العدمات بعضها عن بعض واعلم
ان امثال هذه الوجوه كثيرة فان عدم زيد مغاير لعدم عمرو فنقتصر على هذا ولئن سلمنا ان ما ذكرتم من الدليل
يقتضي وجود الصانع العالم ولكن ههنا ما ينافيه وبيانه وذلك انه لو كان موجودا اما ان يكون وجوده مساويا
لسائر الموجودات من كونه موجودا او لا يكون مساويا لها وكل ذلك باطل فبطل القول بكونه موجودا
وانما قلنا ذلك اما الاول فلانه لا يخلو اما ان خالف غيره في … او لم يخالف والاول محال لانه حينئذ
يكون مثلا … مطلقا فيكون … وان خالفها بوجه اخر كانت حقيقته مركبة وكل مركب مفتقر الى اجزائه
وجزء غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا خلف ـــــــ الجواب
عما ان نفي الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما قدمه التفسير فقد بينا فيما تقدم ان كل
ما هو يشعر العقل به اما ان يكون له ثبوت في الخارج بوجه ما او لا يكون والاول هو الذي نعنيه بالموجود
والثاني هو الذي نعنيه بالمعدوم فلا واسطة بين الموجود والمعدوم بهذا التفسير قطعا فاذا سلم الخصم ان صانع
العالم له ثبوت في الخارج كان ذلك مطلوبنا والامثلة الدالة التي ذكرها باطل قولهم ـــــــ قوله
المعدومات قد تكون متميزة الى اخر التفسير هذا هو الجواب عن السؤال الثاني فهو قولهم
لم لا يجوز ان يكون صانع العالم معدوما ممتازا وقد بينا وقوع التميز في العدمات اجاب ـــــــ الامام
الاستاد عنه وقال لو كان ذلك جائزا ان يكون خالقا فليجوز ان يكون الانسان الحي معدوما وان كانت الصفات
الغائبة فيه موجودة وذلك عين السفسطة واعلم ان هذا عود الى دعوى الضرورة كما صار اليه الفضلاء والاذكياء
من العلماء كما حكيناه في اول المسألة فيكون جميع ما ذكر ضائعا على ان العوض ـــــــ التميز بما ذكرتم من الصور التي
في العدمات والادعاء في الوجودات ثم قوله عدم السواد عن المحل مصحح لحلول البياض فيه ليس بمسلم
لانا نقول ان مصحح حلوله فيه ذاته له والا عدمه عن المحل شرط لوجوده فيه واما قوله عدم اللازم يقتضي
عدم الملزوم فهو باطل ايضا لان اللازم معلول للملزوم وعدم المعلول لا يقتضي عدم العلة بل عدم العلة

بعض عدم المعلول والاثنان وجود المعلول شرطا لوجود العلة ومن المعلوم ان وجود العلة شرط لوجود المعلول
فيلزم الدور قوله في المعارضة لو كان صانع العالم موجودا فاما ان يساوي غيره في معنى الوجود او لا يساويه
فعلى الاول يساويه وقد بينا ان وجود كل موجود نفس ماهيته وان الوجود نفس معنوى لا علمها بالاسم الا اللفظ
لا بالاسم الا المعنوي ولئن سلمنا لكن لا نجوز ان يكون الوجود مشتركا قوله لا يخلو اما ان يخالف غيره في ذاته
او لا فالمخالفة الى الجانب قوله يلزم ان يكون حقيقته مركبة قلنا لا نسلم وهذا لان الوجود من لوازم حقيقته
الا انه عارض على ذاته وانما يلزم التركيب منه ان لو كان الوجود جزء من حقيقته وليس كذلك عندنا فعلى هذا سقط
ذلك الوجه الثاني لسان بين الا موجود اذ بينا ان العالم حادث فيكون الموجد مختارا فاعلا لما كان
معدوما لكان قادرا بعده ما به له ولو لم يرد ذلك لجاز ان يكون المعدوم متحركا متحركا به وعالما بالعلم قائم ذلك
دخول في السقط الوجه الثالث لو كان صانع العالم موجودا فاما ان يوجد وجودا او لا يوجد فان في حيز
ليكون متصلا لذاته ولو ما قال ~~فلما ليكن موجود~~ بالحدوث وان كان جائزا ويصح من غيران يفعله فيكون ذلك
من الاله لا هذا لم يتسلسل الكلام الى ذلك الثاني فاما ان يتسلسل او ينتهي الى ذاته واجب الوجود
واما الكلام على المباحث الباطنة فاعلم انه اما ان يقار عوا وجود حقيقة او ما زعموا عن
الوجود عليه فان كان الاول فقد بينا الفوائد على وجود الله تعالى وان كان الثاني فقد بينا انه احد
واسم ووجود الحوادث فان قالوا الاحكام من وجود دليل الاسمية ما بينا احترازا عن التسمية فلما
المائلة والاحلاف بتعلقات باسم علماد في ما يطلق من التسميات على الله تعالى قوله انه كان عماد
سوية واعتقاد عموم العام نفس تسمية فاطلاق لفظ العالم من حيث وجه العام لا العقل تسمية على
انا نقول ان كان يعلمه باطلاق واسم العالم عليه تسمية فاطلاق القول بان ليس موجودا ولعض شبهه
فوجب الاحتراز عنه ولانه اشاعلا عن اطلاق اسم الموجود عليه توهم عدمه ودلك لانه تعول ان
اطلاق اسم الموجود عليه يوهم تسميته فهلا اسلم لفظ الموجود في العالم انه او لمن سلب لفظ الموجود
عن البارى فاما دافع من عدمه وبالجملة فالنزاع مع هو لا يؤول الى مجرد الاطلاق وذلك ليس من مباحث العقل
بل هي والله الموفق للصواب — القسم الثاني في الصفات وهي اما سلبية او ثبوتية
اعلم ان صفاته تعالى اما سلبية او ثبوتية والله تعالى قد جمعها في هذه القسمين حيث قال تبارك اسم
ربك ذي الجلال والاكرام فقوله ذي الجلال اشارة الى الصفات السلبية وقوله والاكرام اشارة الى الصفات
الثبوتية ولنا حصرها الله في هذين النوعين حصرها المتكلمون في قسمين وقدم البداية بالصفات
السلبية لان العقل لما اثبتها مستقلا ما هو الله تعالى من انه ليس اتصافه لعدها طلاقا

لان هاشم قال ان ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية الى اخر التقسيم فهل المسئلة لا كلام
عليها الا انا نعدها هاهنا لاجل الشرح اذا ثبت هذا فنقول مذهب ابي هاشم من المعتزلة ان ذات الله تعالى
مساوية لسائر الذوات في الذاتية وتخالفها باحوال صفة هي حالة توجب الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية
والقادرية والموجودية ومن المعتزلة من قال حقيقة الالهية اخص وصف به الفعل وغرضهم في الصفات من هذا
الكلام واما ابو علي بن سينا فانه زعم ان الوجود وصف مشترك بين سائر الموجودات لان وجود الله هو نفس
ماهيته وانما يمتاز عن غيره من الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الله غير عارض لشيء من الماهيات ووجود غيره
عارض لماهيته او غير ذلك من اصحابنا الوجود بمعنى مشترك بين الكل والوجود زائد وقيل بعض الوجود للماهية
لوجود الله عارض لماهيته وكذلك وجود سائر الممكنات عارض لماهيتها اذا ثبت هذا فنقول لو كانت ذاته
مساوية لسائر الذوات لجاز على كل واحد منهما ما جاز على الاخر لما بينا ان ما جاز على احد المثلين جاز على مثله
فاختصاص ذاته تعالى بما هو من الصفات اما ان ينسب الى مخصص او لا يفتقر اليه والثاني محال والا لجاز وقوع الممكن
الا لعلة فلم يبطل القول بوجود الصانع واما ان افتقر الى مخصص فذلك المخصص اما ان يكون معينا او اوجبه
هما معا عنه والاول محال لان الكلام في اختصاصه كالكلام في اختصاصه بالصفات ولزم التسلسل والثاني محال
لانه لا يكون حينئذ محتاجا في اعطاء الصفات الى الغير بل لا يتحقق الا الامتياز فيكون موصوف الوجود محتاجا
بعطية تلك الصفات التي بها الامتياز وكل ذلك محال فثبت ان القول بكونه مساويا للغير من الذوات يستلزم
احد هذه الاقسام الباطلة فيكون القول بها باطلا لما تقدم الكلام على هذه المسئلة اقتصرنا على هذا القدر
مسئلة في انه غير مركب التقسيم هذه المسئلة انما تقدم الكلام عليها بمعنى واجب الوجود
لا يجوز ان يكون مركبا في ذاته لانه لا اجزاء حسية كما يكون للجسم اجزاء حسية والا عقلية كما للعالم الجسم لهيولى
وصورة او لعالم انه مركب من الجنس والفصل او من الاجزاء التي لا تنقسم لان المركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره
فالمركب محتاج الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فاذا واجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف البيان
البرهان على ان الاله واجب الوجود سقط عند تسلسله الى ما من المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع الانقطاع
كل واحد منها يكون انقطاعا مع الارتفاع فحينئذ يكون جائزا لان يسقط على التسلسل لانا نقول كل
واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته فلان واجب الوجود اكثر من واحد وهو محال فحينئذ لو قيل
لو كان واجب الوجود مركبا من الاجزاء فاما ان يكون بينها ملازمة او لا يكون او يكون الملازمة من احدها الى دون الاخر
فان كانت الملازمة من الجانبين فاما ان يكون تلك الملازمة لذاتها او لامر ثالث فان كان لامر ثالث كان المركب معلولا
له لكن الثالث هو واجب الوجود فيكون معلولا وهو محال وحده الفاعل عنه فلا يكون واجب الوجود وواجب الوجود

ولا الفاعل على الاطلاق فاعلا بل الفاعل علة والالة والواحد يعود كل الثاني وكل ذلك محال والمستغني [illegible] يكون
لذاته فاما ان يكون كل واحد محتاجا الى الاخر او ما يحتاج اليه الاخر او لا يكون كذلك والقسم الثاني يوجب استغناء
كل واحد من تلك الاجزاء عن الاخر مطلقا فيجوز وجود كل واحد منها بدون الاخر واذا كان كذلك لم يحصل من اجزائه
سابقا مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية واما ان كان كل واحد محتاجا الى الاخر او لما يحتاج اليه الاخر
فيقول ان المطلوب من الاجزاء يكون كل واحد منها بمثل الماهية والاول هو الدور وهو محال فاذن لابد وان يكون
احدها واحدا لذاته لا الاخر فهو لذاته [illegible] الا لذلك الواحد فثبت ان واجب الوجود على هذا التقدير لا
يكون الا واحدا واعلم [illegible] واحد الوجود واحد بحسب المعنى انه واحد في صفاته السلبية والثبوتية
والاضافية فانه اذا اخذ مع تلك الصفات الكثيرة واحدا فله حقيقة بل معناه ان الذات المجردة عن تلك
الصفات من حيث هي مع قطع النظر عن الصفات يجب ان يكون واحدا والصالح للواحدية مع الوجه
لا يكون واحدا بل يكون لانها ذات موصوفة بالوحدة فهذا هو الحق عندنا [illegible] واحد الى ان لا يكون
حقيقة له مسألة في انه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة اعلم ان التجسيم
والاصل كانوا ينسبوا الى الرافضة كهشام [illegible] وغيرهما من متكلمي الامامية ومنهم [illegible] السلفية
فكان هشام يقول بالاعضاء والجوارح واللحم والدم وكان يقول اعضاؤه من النور [illegible] ثم انتهى امر
الرافضة الى انهم تركوا التجسيم ولم يصرحوا بالسلفية وخلطوا الاعتزال بالرفض واطلق الكرامية
القول بالتجسيم الا انهم [illegible] انه [illegible] والامام [illegible]
لتنزيه الباري منه والدليل على انه تعالى ليس بجسم [illegible] مذاهب المسلمين هذا المذهب [illegible] وجوه
الاول لو كان جسما لكان مماثلا لساير الاجسام لما بينا ان الاجسام متماثلة [illegible] واذا كان كذلك جاز على
احد المثلين جاز على المثل الاخر وما وجب وجب لها فكان يجب قدم الاجسام او حدوث الله تعالى وكل
ذلك محال الوجه الثاني لو كان جسما لكان مركبا وكل مركب فهو ممكن لو جود ممكن وهو محال الوجه
الثالث لو كان واجب الوجود متحيزا لكان مساويا لساير المتحيزات في اصل التحيز فلا يخلو اما ان
كان مخالفا لها بوجه اخر او لا يخالفها بوجه اخر والثاني يوجب ان يكون مثلا لها فيلزم حدوث الباري او قدم جميع المتحيزات
وهما محالان والاول يوجب ان يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب مفتقر الى اجزائه واجزاؤه
غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن لذاته وهو محال قال الامام الاستاذ
رحمه الله عليه [illegible] على هذا الدليل [illegible] انه تعالى [illegible]
[illegible] حقيقته [illegible] الاجسام [illegible] لو كانت حقيقته مركبة [illegible]
[illegible]

211

ومما به الامتياز وليس كذلك بل هو مخالف عن الجسم ولساير الماهيات في الوصف وهو التحيز قال المتكلمون
لو كان كذلك لكان الحصول في الحيز معللا بعلة مخصصة وهو محال لما مر بيانه من قبل قال الامام الاستاذ
[illegible] ان المخلصات [illegible] من لوازم واحد قال المتكلمون البتة لو كان متحيزا لكان
[illegible] دائم فاما ان يكون ذاته من حقيقة [illegible] او لا يكون فان كان [illegible] وان لم يكن يكون التحيز
والمقدار به عرضت لذات حالة فيها وهو محال بالضرورة [illegible] هذا الكلام من [illegible] والله الموفق
الوجه الرابع لو كان الله تعالى متحيزا [illegible] فاما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون [illegible] والاول محال
والا لزم كونه مركبا وكل مركب ممكن فواجب الوجود ممكن وهو محال والثاني محال اما اولا [illegible] يكون [illegible] للانقسام
على ما هو مذهب [illegible] والفلاسفة واما ثانيا فلان خالق العالم يلزم ان يكون في الصغر كالجوهر الفرد
تعالى الله عن علوا كبيرا الوجه الخامس لو كان اله العالم جسما فاما ان يكون مركبا او لا يكون فان كان الثاني
[illegible] واما الجسم يطلق عليه [illegible] وذلك [illegible] فاما [illegible] كونه مركبا
من الاجزاء [illegible] واما ان كان جسما كان من اجزاء او الغاص فيها [illegible] لان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان
يكون عالما حيا قادرا او لا يكون احد منها موصوفا بهذه الصفات او يكون البعض موصوفا بالعلم والبعض
الاخر موصوفا بالقدرة والاول محال لانها [illegible] وبدل على هذا [illegible] بالمجموع علم واحد
وقدرة واحدة والاول محال [illegible] والثاني محال والاخر [illegible] المعنى الواحد بالمحال
المتعددة وهو محال بالضرورة والثاني يوجب ان يكون الاله هو ذلك الجزء وما عداه خارج عنه فالاله
ليس بجسم والثالث محال لان العالم [illegible] لا يكون عالما [illegible] او [illegible] عالم [illegible]
يكون عالما [illegible] يكون الاله [illegible] هذه الاقسام الباطلة [illegible] بالاطلاق [illegible]
فان قيل هذه الحجة منتقضة بالانسان الواحد فانه ان قام بجميع اجزائه علم واحد وقدرة واحدة لزم
قيام المعنى الواحد بالمحال المتعددة وهو محال او يقوم بكل جزء علم على حدة وقدرة على حدة فيكون الانسان
الواحد اناسي وهو محال قلنا اما الفلاسفة فقد اجابوا عنه وقالوا الانسان عبارة عن الجوهر
الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وهو الموصوف بالعلوم والقدر والارادات واما المتكلمون
فقد اجابوا عنه وقالوا اليس الان الواحد حيا عالما قادرا بل [illegible] ولا يمكن الخصوم ان يلتزموا
[illegible] فهذا حاصل ما قالوه والله الموفق مسألة في انه تعالى لا يتحد بغيره [illegible]
[illegible] اعلم ان القول بالاتحاد مذهب اول من ابدعه [illegible] من الحكماء ان هذا
المذهب [illegible] النصارى حيث قالوا اتحد اللاهوت بالناسوت [illegible]

الجهلة من المتصوفين المنتمين الى اهل الملة وهو قول الحاكم الدليل واعلم ان الاتحاد يطلق على معنى احدها تشبيه
الاتصال والمجاورة والامتزاج بحيث لا يتميز احد الشيئين عن الاخر في الحس وذلك مثل امتزاج الخمر بالماء والـ
من الماء والثاني هو صيرورة الشيئين شيئا واحدا والاتحاد على الله تعالى بالمعنيين محال اما الاول فلان
ذلك من خواص الاجسام او الاعراض القائمة بها محال والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فاستحال الاتحاد
بذلك المعنى واما الثاني فهو محال مطلقا سواء كان الكلام في الله تعالى او في غيره والدليل عليه هو
ان الشيئين اذا اتحدا فاما ان يكون هوية كل واحد منهما باقية او هوية كل واحد منهما عدمت او يكون
احدهما باقيا والاخر عدم باقيا والاقسام باسرها باطلة فيكون القول بالاتحاد باطلا اما القسم
الاول فهو ان يكون هوية كل واحد منهما باقية فلانه حينئذ يكون كل واحد منهما متميزا عن الاخر فيكونان
اثنين لا واحدا فلا يحصل الاتحاد بمعنى صيرورة الشيئين شيئا واحدا واما القسم الثاني فهو ان لا يكون
كل واحد منهما باقيا فلانه حينئذ ينعدم كل واحد منهما واذا انعدم كل واحد منهما لا يحصل الاتحاد لان
العدم المحض والنفي الصرف يمتنع ان يتحد بغيره بل حاصل الامر فيه يرجع الى ان الشيئين قد عدما
ووجد ثالث وهذا لا يكون اتحادا بل هذا خارج من المتنازع واما في حق الله تعالى فهو محال لانه
واجب الوجود لذاته والواجب لذاته لا يقبل العدم فاستحال الاتحاد بمعنى انعدامهما وعدم بقائهما
بعينها ووجود ثالث واما القسم الثالث فهو ان يبقى احدهما ويعدم الاخر فهو محال ايضا لان
احدهما اذا انعدم استحال ان يتحد بغيره لان النفي المحض والعدم الصرف لا يعقل اتحاده بالموجود
بل حاصل الامر فيه يرجع الى ان احد الشيئين قد عدم وبقي الاخر وهذا ايضا ليس من الاتحاد في شيء العدم واما
الاله فلا يقبل العدم فاستحال ان يقال انه يتحد بغيره بمعنى انه يعدم ويبقى غيره لان القول بانعدام
عن الله تعالى وبقي الاله ونسمي هذا القدر اتحادا فالنزاع معه يرجع الى اللفظ الوجه الثاني
لو كان انه يمتنع ان يكون الاله متحدا بغيره فهو ان الواحد بغيره فذلك الغير اما ان يكون واجبا او ممكنا
والاول محال والا لزم تعدد الواجب لذاته والثاني ايضا محال لانه يلزم اما انقلاب الواجب ممكنا
او الممكن واجبا او اجتماع المتنافيين وذلك لانه اذا اتحد بغيره فاما ان يبقى كل واحد منهما على ما
هو من الصفات الواجبة له او لم يبق فان كان الاول لزم ان يكون الاله ممكنا وواجبا معا ممكنا واجبا
فيلزم اجتماع المتنافيين او لم يبق كل واحد منهما على ما كان له من الصفات فلا يخلو اما ان يبقى احدهما على
الوجوب الذاتي وعن الامكان الى الوجوب وكل ذلك محال الوجه الثالث لو اتحد عبد الله
بقدم فاما ان يكون في كل الحقيقة او جزءا والثاني محال والاول يلزم كونه جزءا ويلزم ان الاله حادثا تعالى
الله عن ذلك

واما الاول فهو الذي اختاره فرفوريوس وقال ابطاله واعلم ان النفس الناطقة اذا اعقلت شيئا اتحدت
تلك الصورة العقلية وهذا يسمى اتحاد العاقل بالمعقول وبانه قال النفس الناطقة اذا عقلت الاشياء
لا يبقى لها بالعقل والحادث تصير بعد النفس ذات العقل الفعال والاول باطل لانها اذا اعقلت
صورة واحدة ثم عقلت صورة اخرى فاي شيء عند الاتحاد بالصورة الاولى هل بقي عند الاتحاد
بالصورة الثانية ام ما بقي فان بقي يلزم ان يكون الشيء الواحد متصفا بالصورتين وهو محال وانما الكون
هذا الاتحاد لانهما متحدان فهما شيئان فان لم يبق فالحاصل اعدامه لا اتحاد بل وجود الثاني فلا يكون هذا
اتحادا ايضا واما الثاني فهو ان يتحد النفس بالاله او بالعقل الفعال فهو باطل ايضا لانه اما ان يقوم
يتحد بعض اجزاء العقل والاله او كله والاول محال والا لزم انقسام الاله والعقول اعني الملائكة وذلك
عندهم باطل واما الثاني فهو ان يتحد النفس بكل العقل او كل الاله فهو باطل ايضا لانه يلزم ان يكون
النفس عالما بجميع العلوم بحيث لا يغرب عنها شيء فهو باطل بالضرورة فبطل القول بالاتحاد والله العاصم
عن العثرات والزلات ... مسئلة الله تعالى لا يحل في شيء الى اخر المعنى
اعلم انه مما فرع من بيان انه تعالى يمتنع ان يتحد بغيره او يتحد به غيره شرع في بيان انه يمتنع ان يحل في شيء
حلول العرض في محله والالوان في الاجسام وقد نقل عن اصحاب الحلول هذا المذهب والدليل على بطلانه
لو حل في محل فاما ان يحل لذاته او لامر زائد فان كان الاول لزم احتياجه الى ذلك المحل والمحتاج الى الغير
ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال وايضا لو حل في غير مع وجوب الحلول فيه لذاته
لزم قدم الاشياء فيما اما قدم ذلك او حدوث الرب تعالى لانه اما ان كان قديما او لم يكن فان كان قديما
فيلزم وجوب ان يحل في ذلك الغير لزم قدم ذلك الغير وان لم يكن قديما لزم حدوثه والاول محال لما بينا
حدوث ما سوى الله تعالى والثاني محال لانا بينا انه قديم والقديم يمتنع ان يكون حادثا هذا كله اذا قلنا
انه حل في غير مع وجوب ان يحل فيه لذاته واما ان قلنا انه حل في غيره لا مع وجوب ان يحل فيه فهو باطل
لانه اذا لم يكن الحلول في الغير لذاته يكون غنيا عن ذاته ووجوده عن ذلك المحل والغني لذاته لا يوصف بانه حلة
حلا حالا فصح ما ادعينا من انه لو حل في غيره فاما ان يحل فيه على وجه يجب حلوله فيه لذاته او يحل
فيه لا يجب حلوله فيه لذاته والقسمان باطلان فبطل القول بانه حال في غيره ... وهذا
الدليل ضعيف ... لورود السؤال الامام رحمه الله عليه ان يقول لم لا يجوز القسم الاول
فهو ان يحل فيه وجوب ان يحل في الغير ... الوجه الاول لو كان حالا في المحل على وجه الوجوب
فكان محتاجا الى الله ... العلم والحكم لذلك ان لو كان وجوده موقوفا على ذلك الحلول في الغير

وليس كذلك بل يقول لانه علة لحلوله في ذلك المحل واذا كان هو علة لذلك الحلول لا يكون محتاجا اليه لان العلة لا
تحتاج الى المعلول في وجودها والا لزم الدور فعلم انه ليس كذلك وانما [illegible] ان يكون حلوله
عنه وكون ذاته مقتضية لحلوله بمنزلة كونه عالما بالمعلوم وقادرا على المقدور [illegible]
عالما وقادرا والمقتضي لعلمه وقدرته ذاته ولا يحتاج ذاته في وجودها الى العلم فكذلك في صفة
الحلول في المحل وكما يقولونه بمنزلة ها هنا قول [illegible] في الوجه الثاني من الوجهين الدالين على بطلان
هذا التقسيم [illegible] او عدم الاختصاص والاعراض قلنا لا نسلم وما
الدليل على انحصار [illegible] الجواهر المتحيزة والاعراض فانكم ما اقمتم دليلا على الانحصار وما المانع
من ان يقال الله تعالى [illegible] ثم انه تعالى اقتضى حلول ذاته في ذلك الفعل او الفعل
ويكون الرب تعالى علة لامرين [illegible] وجود الفعل والفعل والثاني صدوره ذاته بعد وجود الفعل
والفعل حاله فيه او فيهما فعلم انه ليس كذلك [illegible] انحصار القسمة في الجواهر المتحيزة
والاعراض ولكن ما المانع من ان يقال انه اقتضى حلوله في المحل [illegible] تعالى [illegible] المحل
ومن حدوث المحل حدوثه بل يقول ما المانع من ان يكون ذاته علة لحلولها في المحل بشرط وجود المحل
وعلى هذا التقدير [illegible] عدم المحل كان ذاته [illegible] الحلول لو انها علة ان يكون ذاتها علة بانه
في الحلول ولا يلزم [illegible] حدوث المحل حدوث ذاته لانها موجودة بدون المحل في الازل فعلم انه
ليس كذلك لانه [illegible] ثم الامام رحمه الله عليه ابطل بما قال الشيخ ابو الحسين [illegible]
ان كونه عالما بوجود العالم واجب ولكن ذلك لا يحصل على الاطلاق والا لكان الله تعالى عالما بوجود
العالم في الازل [illegible] العالم او [illegible] على [illegible]
تعالى يجب ان يكون عالما بوجود العالم ولكن بشرط وجود العالم فما المانع من ان يكون الرب تعالى
حالا في المحل بشرط وجود المحل [illegible] انه يمتنع ان يحل مع وجوب ان يحل ولكن ما المانع من ان
يحل في المحل جواز ان يحل فيه [illegible] المحل مجرد دعوى [illegible]
برهان والامام [illegible] على [illegible] الاعتقادات [illegible] هذا [illegible] الاسولة التي
اوردها الامام رحمه الله عليه على هذا الدليل والجواب عن الاول [illegible] المعنى من الحلول
احتياج الحال الى المحل على وجه [illegible] وجوده بدونه لانه لو جاز [illegible] هذا [illegible]
فانه [illegible] عرضا والعرض [illegible] جوهر [illegible]
صار عرضا [illegible] ولكن [illegible] عن العقل

213

واحكامه وكل مذهب يؤدي الى هذا فهو باطل ولهذا يجب عن كلام الله [illegible]
والمعتمد في ابطال الحلول ان المعقول من الحلول حصول الموصوف في الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا
انما يعقل في حق ما يصح عليه الحلول في الحيز والمكان وذلك في حق الله تعالى محال فكان الحلول عليه محالا
[illegible] الامام الاستاذ انار الله برهانه من السوال على طريقة الاصحاب ذكر ما هو
المعول عليه في امتناع الحلول على ذات الله تعالى ونحن ان نقول معنى كون العرض حالا في المحل حصوله
في الحيز بطريق التبع لحصول محله فيه مثلا اللون حالا في الجسم ومعنى [illegible] حصوله في الحيز
بواسطة حصول الجسم فيه واذا [illegible] قلت ان الحلول عبارة عن [illegible] هذا
حد الحلول واحد ولا يمنع واذا كان الحلول عبارة عن هذا المعقول لو كان الله تعالى حالا في المحل
فاما ان يحل فيه التحيز او متحيز والاول محال والا لكان الله تعالى متحيزا وقد ابطلناه والثاني
محال ايضا والا [illegible] امر غير معقول [illegible] الحجة على كونه حالا [illegible]
[illegible] الحلول على ذاته تعالى الا بالتفسير الاول [illegible] واما الحلول بتفسير [illegible]
لا [illegible] هذا حاصل [illegible] كلام الامام رحمه الله عليه الا انه فاسد وذلك لانه
يلزم عليه [illegible] عن ذات الله او يلزمه القول بكون الله تعالى متحيزا لانه اما ان يقول بحلول الصفات
في ذات الله تعالى او [illegible] ذات الله تعالى [illegible]
والحلول عنده عبارة عن الحصول في الحيز تبعا لحصول محله فيه يلزم ان يكون الرب تعالى حاصلا في الحيز
[illegible] القول [illegible] وهذا القول [illegible] الامام الاستاذ
[illegible] الوجه الثاني لبيان انه تعالى
يمتنع ان يكون عرضا [illegible] انه تعالى عالم بالعلم وقادر بالقدرة وهذه معان فلو كان الرب
عرضا وهذه المعاني [illegible] يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال وهذه الحجة [illegible]
[illegible] المعنى بالمعنى الوجه الثالث لو كان عرضا فاما ان يحل في الاجسام
او في غير الاجسام والاول محال [illegible] والثاني محال لانه
اما ان لا يحتاج اليه او يحتاج اليه والثاني محال لان المحتاج الى الغير ممكن لذاته وواجب الوجود لذاته
[illegible] واما ان [illegible] محتاجا الى ذلك المحل [illegible] حلول [illegible]
[illegible] واما ان يحل كل واحد منهما في الاخر وهو محال او لا يحل احدهما في الاخر [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] العرض [illegible] لو كان [illegible] عرضا [illegible]

تعينه معلول محله وذلك محال فالقول بكون الاله عرضا محال الوجه الخامس لو كان صانع العالم
حالا في محل فلا بد ان يكون محله حسا والا فليس هو بكونه فيه اولى من حلول الاخر فيه فبعد ذلك ايضا ان
يحصل الا بحسب ذلك المحل بعد ما لم يكن حاصلا فيه ذلك الحسب فيكون متحركا وهو محال او بان يحصل الحال
بحسب ما يكون هو في جانبه حسا وجهة فيكون حسا انه محال على ما سماه من قبل والسؤال على المالية
والى امر ان تعالى لو حل فيه اذ لم يكن محله حسا فليس حلول احدهما في الاخر اولى من العكس وبالملابع من ان
يحصل احدهما بامر لا حد هما اولى بالحلول من الاخر فانه ما الثاني اما الاول فما لاجله اختص
احدهما بالحلول في الاخر بالجملة ولكن قد علمت ان عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم ذلك الشيء والله الموفق
هو بين مسلم الله تعالى ليس في شيء من الجهات خلافا للكرامية لنا انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
وكل ما كان كذلك لم يكن في شيء من الجهات وهذا معلوم بالضرورة التفسير اعلم ان الكرامية
اتفقوا على اثبات الجهة لله تعالى ثم اختلفوا فقال قوم انه مستقر على العرش وقال قوم انه فوق العرش
واختلف الفريق الاول فقال قوم امتلا العرش به وقال قوم انه تعالى على جزء من العرش وقال قوم انه
واحد وانه على جميع العرش حد به لعظمته واثبتوا له تحتا ونفوا عنه جميع الجهات فقالوا ليس
فوق ولا يمين ولا شمال ولا قدام ولا خلف وانما له تحت فقط واما الفريق الثاني فاختلفوا فذهب
بعضهم الى انه بجهة فوق وبعده وبين العرش بعد متناه وقال قوم بعده وبين العرش بعد لا نهاية له
وهو مذهب ابن الهيصم قال الامام رحمه الله عليه وهذا القول اما ان يكون عبارة عن نفي الجهات
عن الله تعالى واما ان يكون قولا غير معقول فان اثبات بعد لا نهاية له محصور بين حاصرين محال بالضرورة
اما المجسمة فانهم اثبتوا لله مكانا وقالوا له الجهات الست وقالوا انه على العرش وقدمه
على الكرسي ومنهم من قال يفضل على العرش باربع اصابع ومنهم من عكس هذا المذهب وقال يفضل
العرش باربع اصابع وقال بعض المجسمة انه سبحانه وتعالى كان في الازل كالسحاب الرقيق وقال
بعضهم كان في نور نفسه ولنا على بطلان القول بكونه سبحانه في الجهة والمكان وجوه من الدلائل
الاول ما اشار اليه في هذا الكتاب وتقريره انا بينا فيما تقدم ان صانع العالم ليس بمتحيز ولا حال
في المتحيز وما كان كذلك امتنع كونه في الجهة والمكان وانما قلنا ذلك وذلك لان ما في الجهة والمكان
يمكن ان يشار اليه بالحس انه هاهنا او هناك فلا بد وان يكون هنا او هناك اما بذاته او تبعا لمحله
والعلم به ضروري فان كل ما كان في الجهة لا بد وان يكون متحيزا او حالا في المتحيز فلان يكون حاصلا في الجهة
مستقر ولان مكانه تعالى ان تساوي سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة الى الجز

التفسير هذا هو الوجه الثاني لبيان استحالة حصول الاله في المكان والجهة وتقريره
ان يقول لو كان الرب تعالى حاصلا في مكان معين فاما ان يحصل في جميع الامكنة او في مكان معين
ومكان معين والاقسام باسرها ممتنعة فيمتنع القول بكونه حاصلا في المكان واما قلنا انه يمتنع حصوله
في الامكنة لذاته فيمتنع اما اولا فلانه يلزم ان يكون متداخلا للاجسام وبطون الحيات والكلاب
وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون ذا مقدار واما الثالث فيكون مركبا وكل
مركب ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف واما قلنا انه يمتنع ان يحصل في
مكان حاصل في جميع الامكنة بل انه مهما حصل في الاجسام والعلم ببطلانه ضروري واما القسم الثاني
وهو ان يكون حاصلا في مكان معين من غير لامر فهو محال بالضرورة واما القسم الثالث فهو ان
تعالى ان حاصلا في مكان معين فان الاحلول اما ان كان مساويا للعين في الامكنة او لا يكون مساويا للعين
في الامكنة فكما جاز حلول الله تعالى فيه جاز حلوله في غيره من الامكنة لان ما جاز على احد المثلين جاز على
مثله فيفتقر في ذلك المكان المعين الى مخصص او لا يفتقر اليه والثاني محال والا لزم رجحان
الممكن بلا مرجح ولو جاز ذلك لجاز وجود العالم بلا مرجح وذلك يستلزم نفي العلم بالصانع وهو محال لان الكلام
في صفاته فرع وجوده وثبوته والفرع اذا كان يؤدي الى ابطال الاصل وجب نفيه واما ان افتقر الى مخصص
ومرجح فذلك المخصص اما ان يكون موجبا او مختارا والاول محال والا لزم رجحان احد المثلين على الاخر
بلا مرجح في الموجب والعلة وهو محال بالضرورة وباتفاق العقلاء فانهم وان اختلفوا في جواز ذلك بالنسبة
الى القادر المختار ولكنهم اتفقوا على امتناعه في الموجب والعلة والثاني ايضا محال وهو ان يكون
المخصص ايضا مختارا لان كل ما كان واقعا بالاختيار فلا بد وان يكون حادثا فيلزم ان يكون حصول
الاله في المكان حادثا وهو محال والله اعلم بالصواب تم الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه والصلاة على
محمد خير خلقه

وقع الفراغ من تحريره يوم الجمعة عشر شهر ربيع الاخر
سنة خمس وعشرين وستمائة في المدرسة الصلاحية بمدينة
دمشق حرسها الله تعالى عن كل سوء على يد العبد
الفقير الى رحمة الله القدير علي بن عمر بن علي
القزويني رحمه الله تعالى امين